Die

Allgegenwart Gottes.

Gotha, 1817.

In der Hennings'schen Buchhandlung.

taſie freies Spiel gelaſſen wird, das höchſte Weſen zu verſinnlichen, und in äußere ſterbliche Formen einzukleiden. Gleichwohl bemerkt man in der Chriſtenheit eine gewiſſe Scheu, ſich des Wortes Allgegenwart von Gott zu bedienen. Vermuthlich aus keinem andern Grunde, als aus welchem man das Wort Pantheismus verwerflich findet; und dieſer Grund beſtehet darin, daß man mit beiden Ausdrücken ſo leicht den Gedanken, die Sinnenwelt ſey Gott, verbinden kann. In vollem Ernſte kann man es aber wohl nicht für rathſam finden, ſich aus Furcht, mißverſtanden zu werden, des Wortes und der Lehren von der Allgegenwart lieber gänzlich zu enthalten: da ſich einem ſolchem Mißverſtande durch beſtimmende Beiwörter und Erklärungen hinlänglich vorbauen läßt läßt; und die Allgegenwart eine ſo höchſt wichtige Eigenſchaft Gottes iſt, die ſchlechterdings keiner Bedenklichkeit Platz machen darf. Denn ſie iſt die Eigenſchaft, welche die der Weisheit und der Macht Gottes, aus den engen Schranken eines bloßen Gebildes der Phantaſie, über das Univerſum, ſo wie über das Einzelne deſſelben verbreitet, und das Weſen Gottes im Allgemeinen, ſo weit es der menſchliche Verſtand zu faſſen vermag, am beſtimmteſten bezeichnet.

In dieſem beſtimmteren, reinern Sinne iſt der Pantheismus in dem Alterthume freilich auch nicht jederzeit und allenthalben herrſchende Denkart, herrſchender Glaube unter den Weiſen geweſen: denn er verkehrte ſich bald in bloßen Materialismus, bald in bloßen Spiritualismus; und dem Gegenſtande beider gebrach es nicht ſelten an Intelligenz. So ſchwer wird es den armen Sterblichen, die von einem Zeitalter einmal glücklich ergriffene Wahrheit rein aufzufaſſen und von allen Seiten feſt zu halten. Indeſſen iſt doch dies

ser Lehrbegriff von Gott unter den Weisen des Alterthums ungleich herrschender gewesen, als jeder andere.

Der Verfasser hat die Lehre von der Allgegenwart Gottes, oder den esoterischen Pantheismus, in jenem dreifachen Sinne, unter den Priestern und Weisen des Alterthums aufgesucht, und so gestellt, wie er sie gefunden hat. Auch in ihren mangelhaften Kopien fand er noch Spuren von dem Urbilde, das ehemals vorhanden seyn müßte, und in dem Gemüthe der unentarteten Menschen lebte. Er hat es versucht, das alte Original von den Flecken der Zeit zu befreien, und wieder rein herzustellen.*) In wie weit ihm dieses gelungen ist, muß er dem Urtheile der unbefangenen mit der Sache bekannten Leser überlassen. Was noch nicht vollkommen ist, kann durch andere mächtigere Geister vollkommen werden.

Den Vorwurf des Atheismus, dessen vormals Spinoza, um seines Systems willen, wiewohl mit großem Unrecht, bezüchtiget wurde, glaubt der Verfasser so wenig, als den Vorwurf irgend einer andern Ketzerei, befürchten zu dürfen. Es ist jetzt erlaubt, sich Gott nicht bloß sinnlich, in anthropomorphistischer Gestalt und andern symbolischen Anschauungen, sondern wie er in der Idee unserer Vernunft, mit welcher auch die der Verfasser der Offenbarungsschriften von gleicher Natur war, gegeben ist, zu denken. Die Streitigkeiten und Verketzerungen in der Kirche haben auch weniger den Begriff von Gott — den wesentlichen Theil der Theologie und Religion — über welchen die denkenden Menschen so ziemlich einmüthig dachten — als die in der christlichen Kirche später entstandene Lehre von der Trinität, zum Gegenstande gehabt; und es ist bekannt genug, daß unsere jetzigen gelehrten, gebildeten und

*) Im letzten Abschnitt.

frommen Theologen über diesen Punkt der christlichen Lehre, besonders in Ansehung des Sohnes Gottes, eine weit übereinstimmendere Ansicht haben, als es unter den alten Kirchenvätern, in Begriff ihrer Meinungen von dem Sohne und dem Geiste Gottes der Fall war. Auch ist die hier vorgetragene Lehre dem Geiste des Christenthums nicht allein nicht entgegen, sondern demselben gemäß. Eben so wenig verstößt sie gegen die Konfessionen der christlichen griechischen, römischen und protestantischen Kirchen: da deren keine das höchste Wesen Gottes durch eine sinnliche Form und Gestalt beschränkt, und es in einer solchen zu verehren und anzubeten ihren Bekennern vorschreibt.

Der Zweck dieser Schrift ist also auch, wie aus ihr selbst genugsam erhellen wird, nicht, niederzureißen, sondern aufzubauen, die von Jesus und den Aposteln verkündigte wahre Lehre von Gott der Vergessenheit zu entziehen, auf diese Art den durch Irrthum verschütteten Grund des Urchristenthums wieder hervorzusuchen, das von demselben weggeschobene, in seinem Innern veränderte, erschütterte und wankende Gebäude der Religion und Religiosität von seiner unsichern, den völligen Einsturz desselben befördernden Stelle, wieder auf seinen alten Grund und Boden zu versetzen und fest zu stellen; dadurch aber auch zugleich der getrennten Christenheit die frohe Aussicht auf die Möglichkeit ihrer Wiedervereinigung in Einem Glauben zu eröffnen.

Eben jetzt, da ich schließen will, fällt mir der erste Band von des würdigen und gelehrten Creuzer's Symbolik und Mythologie der alten Völker ꝛc. in die Hände und folgende treffliche, meinen Ansichten so ganz entsprechende Stelle S. IX. der Vorrede in die Augen, die ich deshalb auch zum Beschluß hieher setze, und zu der meinigen mache.

„Die Beurtheilung und Behandlung aller Religionstheorien ist nicht trennbar von dem eigenem Denken über den Werth der Religionen überhaupt. Was nun das meinige betrifft: so ist mir die Religion die beste, die den ethischen Charakter am reinsten bewahrt, und den Völkern das schärfste sittliche Maß vorhält. Damit glaube ich aber keineswegs, daß die Moral den ganzen Inhalt der Religionen erschöpfe; weiß auch, daß die edelsten Menschen und die merkwürdigsten Völker alter und neuer Zeit in ihnen noch etwas Weiteres gesucht und gefunden haben, höhere Aufschlüsse über das Geheimniß unseres Daseyns und unserer Bestimmung. In jedem Betracht lege ich daher dem Christenthum einen hohen, ja unter allen bekannten Religionen den höchsten Werth bei; betrachte auch die religiöse Kultur der Griechen, in so fern sie auf den Mysterien beruhte, als ziemlich gleichartig mit jenem, im öffentlichen Kultus aber als eine nothwendige Vorstufe zu derselben. In dieser Ueberzeugung halte ich das Verfahren derer, die in der Griechischen und Römischen Mythologie die bedeutsamsten Religionslehren und Philosopheme entweder durch Auslegung ihres wichtigen Inhalts zu berauben, oder geflissentlich in Schatten zu stellen, und die Zeugen dafür auf alle Weise verdächtig zu machen suchen, für durchaus falsch und unkritisch.“ — G. d. 6. Febr. 1816.

Was iſt nun Religion? — Sprecht die Antwort deutend aus: der Glaube an Gott; denn ſie iſt nicht nur der Sinn für das Ueberirdiſche und das Heilige, und der Glaube an das Unſichtbare, ſondern die Ahnung deſſen, ohne welchen kein Reich des Unfaßlichen und Ueberirdiſchen, kurz kein zweites All, nur denkbar wäre. Tilgt Gott aus der Bruſt: ſo iſt alles, was über und hinter der Erde liegt, nur eine wiederholende Vergrößerung derſelben; das Ueberirdiſche wäre nur eine höhere Zahlenſtufe des Mechanismus, und folglich ein Irdiſches.

Jean Paul's Levana oder Erziehungslehre. 2r Bd. 2te Aufl. 1811. S. 104.

Die

Die Allgegenwart Gottes.

I.

Die Lehre von der Allgegenwart Gottes in ihrem Urſprunge in der menſchlichen Natur.

Seit der Entſtehung der anthropomorphiſtiſchen Vorſtellung von göttlicher Offenbarung, welche der Miſsverſtand der alten ſymboliſchen Sprache und Mythen veranlaßte, haben die Menſchen die Wahrheit von Gottes Seyn und Weſen, die ihnen doch ſo nahe lag, immer nur in der weiteſten Entfernung geſucht. Sie ſtellten ſich das höchſte Weſen ſo ganz abgeſchnitten von der Welt und dem Menſchen vor, daß ſie die Aufſchlüſſe über daſſelbe nur von einer übernatürlichen Offenbarung, in welcher ſich dieſes Weſen unmittelbar durch Stimme und Erſcheinung, aus ſeiner Höhe oder Ferne, ſelbſt zu erkennen gäbe, erwarten zu müſſen glaubten.

Die wahre Entſtehung der Gotteserkenntniß iſt aber eine ganz andere. So wie ſie noch jetzt in reinen, unſchuldigen, unbefangenen Gemüthern entſteht, entſtand ſie auch unter der älteſten, jenſeit der geſchriebenen Geſchichte liegenden Menſchheit. Die Kinder und Jünglinge

der grauen Vorzeit empfingen ihre Erkenntniß von dem höchsten Wesen, dem Wesen aller Wesen, weder durch unmittelbare sinnliche Anschauung, noch durch Vernunftschlüsse; sie ahneten, sie fühlten es nur. Es kam ihnen nicht in den Sinn, Gott anschaulich erkennen zu wollen; sie konnten es auch nicht. Die Weisen spätierer Zeit wollten ihn erkennen, und sein Daseyn durch Vernunftschlüsse beweisen: vermochten es aber auch nicht; und verloren über dieser fruchtlosen Bemühung sogar das Bewußtseyn, daß sie ihn fühlen und ahnen könnten. Das ursprüngliche, einzig natürliche und wahrhafte Innewerden des höchsten Wesens ist das Resultat unseres unwillkührlichen Gefühls der Harmonie unseres inneren Intellektuellen mit den Ansichten und Eindrücken der außer uns wirkenden Natur. Der natürliche, nicht mehr thierische, auch nicht durch Kultur verzogene und verbildete Mensch vernimmt diese Harmonie, diese Stimme der zu ihm sprechenden Gottheit: aber er weiß sie sich nicht zu erklären; er versinkt in der offenen auf ihn einwirkenden Natur in Andacht und Anbetung, obwohl er den Gegenstand derselben nicht zu nennen weiß. Sein Glaubensbekenntniß von dem ihm unsichtbaren Höchsten, Uebersinnlichen, Unaussprechlichen, liegt nur in seinem namenlosen Gefühle. Religiosität und Religion waren eher als Theologie, die erst ein Erzeugniß spätierer Zeit wurde, und entstand, als der menschliche Verstand jenes religiöse Gefühl und seinen Gegenstand in nähere Erwägung zog. Ehe man noch an ontologische, kosmologische, physikotheologische Beweise und einen praktischen Glaubensgrund für das Daseyn

Gottes dachte: war die Ueberzeugung davon ſchon lange ein Eigenthum der Menſchheit geweſen, ſchon lange ein ſicheres Reſultat unſeres reinen unentwethten Gefühls, unſerer unverdorbenen Natur.

Was ſpät der Verſtand der Verſtändigen ſieht,
Das ahnete früh ſchon ein kindlich Gemüth.

Auf welchem Grunde dieſe Ueberzeugung durch das Gefühl beruht, wußte der ſchlichte, um die Kultur ſeiner Vernunft noch unbekümmerte Sohn und Zögling der Natur freilich noch nicht: aber nun wiſſen wir es durch Reflexion wohl. Dieſer Grund iſt die Natur unſerer Intelligenz und unſeres ganzen ungetheilten menſchlichen Weſens ſelbſt, welche mit der Natur außer uns in den genaueſten Verhältniſſen ſteht. Nichts kann in und an uns ſeyn, was nicht auch außer uns wäre; wir ſind ganz in der Natur, und nehmen Theil an ihr. Das Göttliche in ihr, iſt auch das Göttliche in uns.

Das alles, was ich in und an mir habe,
Iſt dein Geſchenk, o Gott, iſt deine Gabe,

ſagt ein alter Kirchengeſang. Beſonders ſpricht ſich das Weſen aller Weſen, in unſeren intellektuellen Vermögen und Kräften vernehmlich aus. Dieſe Vermögen und Kräfte ſind die Sinnlichkeit, mit der ihr angehörigen Einbildungskraft und Phantaſie, der Verſtand, die Vernunft und nebſt dieſen der Geiſt. Die drei erſten beruhen auf gewiſſen Formen, ohne welche ſie ſchlechterdings nicht thätig ſeyn können, und die ihre Natur ausmachen. Die Formen der Sinnlichkeit ſind die Zeit und der Raum,

die Formen des Verstandes die Ur- oder Stammbegriffe, und die Formen der Vernunft die Ideen.

Die Sinnlichkeit kann keinen äußern materiellen Gegenstand aufnehmen, ohne ihn zugleich in den Raum zu setzen. Die Gegenstände in dem Raume können wir uns zwar aus dem Raume wegdenken: aber den Raum selbst können wir in unsern Gedanken schlechterdings nicht aufheben und vernichten; er ist also innigst mit der Natur unseres Gemüthes verbunden. Eben so kann die Sinnlichkeit keine Erscheinungen und Zustände in unserm Innern, unserm Gemüthe, keinen Gedanken, keine Gedankenreihe, keine Begehrung, keine Empfindung, kein Gefühl wahrnehmen, als in der Zeit und den in ihr liegenden Verhältnissen des Zugleichseyns und Aufeinanderfolgens. Die Zeit läßt sich eben so wenig wegdenken als den Raum; wohl aber das, was in der Zeit vergeht und wechselt. Sie ist eben so, wie der Raum, eine wesentliche Beschaffenheit unseres Gemüths, unserer Intelligenz überhaupt, und unserer Sinnlichkeit, oder unseres sinnlichen Vorstellungsvermögens insonderheit. Raum und Zeit sind nicht so etwas, das mit der Hand betastet, mit dem Gesichte erfaßt, mit dem Ohre vernommen werden könnte; sie gehören unserer Intelligenz wesentlich an. Der Raum, durch welchen sie das Materielle anschaut, ist ein einziger und unendlicher; und so ist auch die Zeit eine einzige und unendliche. Beide wären aber nicht in uns, wenn nicht in der ganzen großen Natur außer uns ein ihnen Gleiches und Entsprechendes wäre; sie sind uns im ersten Momente unseres Seyns durch das Große,

Göttliche, Unendliche in der Natur und mit und in ihr gegeben. Beide, Zeit und Raum, ſind von unbeſtimmbarem, unvollendbarem Umfange, und kennen keine Grenzen. Beſtimme ihnen eine Zahl, ein Maß: und du wirſt immer noch eine Zahl, noch ein Maß hinzuſetzen können, und mit dieſem Proceß nie fertig werden. Die Einbildungskraft und Phantaſie, die zu dem ſinnlichen Erkenntnißvermögen mit gehören, können ſich nur in und durch dieſe Formen der Zeit und des Raumes bewegen. Die Phantaſie durchdringt alle Tiefen, und iſt unerſchöpflich an Geſtalten, die ſie bildet.

In dieſer Anlage und in dieſem Vermögen der durch die Formen des Raumes und der Zeit beſtimmten Sinnlichkeit und Einbildungskraft liegt, ſo, wie in ihrer Maß- und Zahlenkunſt, ein hohes Geheimniß; in ihnen hat ſich das Weſen Gottes in ſeiner Unendlichkeit und Ewigkeit ausgeſprochen, und uns kund gemacht. Denn wozu diente jenes Uebermaß des Vermögens der Sinnlichkeit im Gebrauche der Raum- und Zeitformen: wenn dieſer nur auf die ſinnlichen Erſcheinungen, wie ſie das Alltagsleben darbietet, eingeſchränkt ſeyn ſollte? Es wäre in der That ganz zwecklos. Bei dieſer, das Sinnliche, Irdiſche und Endliche überſteigenden Natur der Formen unſerer Sinnlichkeit und Einbildungskraft kann ich nicht anders; ich muß ſie für Flügel halten, die mein Gemüth, wenn es ſich ihrer nach ihrer ganzen Natur bewußt wird, zum Unendlichen und Ewigen hinauf heben ſollen, für ein Band, das unſer Endliches an dieſes Unendliche knüpft, für Zeichen und Merkmale, durch welche ſich der Ewige mir

auch ſchon in dieſem Zuſtande meines irdiſchen Seyns geoffenbaret hat. Zeit und Raum ſind die Verkündiger und Zeugen von Gottes grenzenloſem, ewigem Seyn und Weſen von ſeiner ſteten, ununterbrochenen Allgegenwart, in und außer uns.

Die Sinnlichkeit macht uns geſchickt, Anſchauungen, d. i. Vorſtellungen von ſinnlichen Gegenſtänden, zu empfangen, die Gegenſtände mögen nun entweder den äußeren Sinnen oder dem inwendigen Sinne angehören. Aber dieſe Anſchauungen ſind nur blind: wenn ihnen der Verſtand mit ſeinen Begriffen nicht zu Hülfe kömmt. Löſche in dem Menſchen das Licht des Verſtandes aus, und laß ihm ein bloßes Pflanzen- oder Thierleben, mit offenen äußern Sinnenwerkzeugen: und die äußern Gegenſtände kommen bei ihm zu keiner Wahrnehmung, zu keinem Bewußtſeyn; ſie wirken auf ihn, wie Gegenſtände auf eine klare Waſſerfläche, oder wie auf einen Spiegel; ihr Bild ſpiegelt ſich nur im Stern des Auges.

Der Verſtand iſt durch Begriffe thätig, durch die er das Manchfaltige in den angeſchauten Erſcheinungen zuſammenfaßt oder begreift, durch die er denkt und urtheilt. Allen ſinnlichen Begriffen, z. B. eines Menſchen, eines Thiers, eines Baums, liegen gewiſſe höchſte Begriffe zum Grunde, ohne welche jene ſinnlichen Begriffe, ſie mögen beſondere oder allgemeine, Begriffe eines Individuums, oder einer Art, oder einer Gattung u. ſ. w. ſeyn, nicht möglich ſind. Dieſe höchſten Begriffe, Ur- oder Stammbegriffe, machen die Natur und das Weſen des Verſtandes aus. Zu ihnen gehören die Begriffe der Einheit,

Allheit, Realität, Subſtanz, Urſach, Wirkung, Nothwendigkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit u. ſ. w. Durch dieſe Urbegriffe, ihre manchfaltigen Verbindungen und Modifikationen werden Erſcheinungen und unſere Anſchauungen von ihnen erſt zu Erkenntniſſen. Die Gegenſtände der Anſchauung, ſie mögen dem Auge, oder dem Ohre, oder dem Gefühle, oder ſonſt einem Sinne angehören, ſind nur Erſcheinungen. Zerlege einen Körper in ſo viele Theile, als du willſt und kannſt: du erreichſt doch ſein eigentliches inneres Seyn und Weſen nicht; ſeine Theile bleiben immer und ewig, ſo lange ſie nur ein Sinn erreichen kann, Erſcheinungen. Es kann aber nichts erſcheinen: wenn nicht etwas da iſt, das erſcheint. Es muß alſo nothwendig den Erſcheinungen ein Etwas zum Grunde liegen. Es iſt das, wovon in der Natur des Verſtandes der Begriff liegt und was wir Subſtanz nennen, welchen Begriff wir mit den Begriffen der Einheit, Allheit und Nothwendigkeit verbinden.

Auf das, was den Erſcheinungen zum Grunde liegt, führen uns die Sinne nicht; ſie können uns nicht lehren, was es ſey: denn es erſcheinet nicht in Raum und Zeit; es offenbaret ſich unſern Sinnen auch nicht in der genaueſten und feinſten chemiſchen Zerlegung, durch die es wohl viele finden zu können vermeinten. Nur der Verſtand enthält den Begriff davon, und der Vernunft erſt wird es zugänglich: denn die Urbegriffe des Verſtandes, unter welchen ſich der Begriff jenes den Erſcheinungen zum Grunde liegenden befindet, haben, gleich den Formen der Anſchauungen, der Zeit und dem Raume, das

Eigene, daß sie in dem Gebrauche, in der Anwendung, die wir von ihnen machen, nicht blos auf das Irdische, Endliche, Empirische, auf Erscheinungen eingeschränkt sind, sondern auch in der Verbindung mit der Form oder Handlungsweise der Vernunft, mit dem was über die Endlichkeit, die Erscheinung, hinaus liegt, in Gemeinschaft treten und zu ihm führen.

Diese Form der Vernunft ist das Unbedingte, Absolute. Dieser Vernunftbegriff, der das Grundwesen der Vernunft ausmacht, ist die Quelle aller übrigen Vernunftbegriffe oder Ideen, die die Vernunft durch innere Verbindung und Vermischung ihrer Idee des Absoluten, Schrankenlosen, mit den Formen der Anschauungen und des Verstandes, bildet. Auf diesen Formen, dem Raume und der Zeit und den Urbegriffen, liegt die Vernunft brütend, wie der Geist Gottes auf den Wassern, und belebt sie. Ohne jenen Verstand und seine Urbegriffe, und ohne diese Vernunft und ihre große Idee des Unbedingten, sind alle Gegenstände unserer Sinne ein bloßer Schein, ein Traum; durch den Verstand werden diese Dinge erst Erscheinungen, und die Vernunft giebt ihnen durch ihre Idee des Unbedingten, mit Nothwendigkeit das, was erscheinen kann; sie macht sie zu einem Wirklichen, Realen.

Auf der sinnlichen Anschauung und den Begriffen des Verstandes beruht das Wissen, das über das Endliche, die Erscheinung, nicht hinausgeht; auf der Vernunft und ihrer Idee des Unbedingten, Absoluten, alle Schranken in Zeit und Raum und in den Urbegriffen des Verstandes Verneinenden, beruht der spekulative Glaube;

und in dieſer Aufhebung aller Schranken, in welchen die Urbegriffe befangen ſind, beſteht die Natur der Vernunft, als Vermögen der Ideen. Kraft dieſer ihrer Natur ergänzt die Vernunft in den Erkenntniſſen das, was Sinnlichkeit und Verſtand, Anſchauung und Begriff, in ihrer Beſchränktheit unvollendet laſſen. Durch die Vernunft erhalten die Erſcheinungen in unſerer Erkenntniß erſt Realität, indem ſie ſolche an ein abſolutes Etwas bindet, das erſcheint und ohne welches keine Erſcheinung möglich iſt. Der ſpekulative Vernunftglaube gewähret in ſeiner Art dieſelbe Evidenz, wie das Wiſſen. Er iſt der Grund unſerer Ueberzeugung von dem Daſeyn einer überſinnlichen Welt.

In der Form des Unbeſchränkten, Unbedingten, Abſoluten, welche die Natur der Vernunft ausmacht, ſpricht ſich das Bewußtſeyn der Vernunft von der Realität des Ewigen in ſeinem Verhältniſſe zum Endlichen, welches von ihm die Erſcheinung iſt, aus. Es hängt nicht von uns ab, ob wir den Erſcheinungen, dem Endlichen, jenes Ewige zum Grunde legen wollen. Dieſes Verfahren iſt vielmehr nothwendig, kraft der Natur unſerer Vernunft, der wir, auch ſelbſt dann, wenn wir uns dieſer ihrer Natur nicht beſtimmt bewußt wären, das Schweigen nicht gebieten können. Schon die populäre Vernunft folgt dieſem ihrem inneren Rufe und Triebe: indem ſie das, was erſcheint, nicht für bloßen Schein und Erſcheinung, ſondern als ein wahrhaftes Reales betrachtet, und jede Art von Idealismus ihr ganz fremd iſt.

Unſere Erkenntniß von den Dingen entſpricht der Natur dieſer Dinge ſelbſt, auf das Genaueſte. Es muß den Erſcheinungen ein Etwas zum Grunde liegen, das erſcheint, weil wir es uns denken; und wir müſſen uns ein ſolches Etwas in den Erſcheinungen denken, weil es in den Erſcheinungen iſt, und dieſe nicht ohne jenes ſeyn könnten. So nothwendig dieſes Etwas unſern Vorſtellungen von den Dingen angehört, ſo nothwendig gehört es auch den Dingen, die Gegenſtände unſerer Vorſtellungen ſind, ſelbſt an. Nur durch die Idee des Abſoluten, Unbedingten, erheben ſich unſere Anſchauungen zum wahren Leben; nur durch das den Erſcheinungen zum Grunde liegende unausſprechliche Etwas, erhalten die Erſcheinungen weſentlichen, wahren Beſtand. Noch einmal! Es muß ein ſolches Etwas den Erſcheinungen zum Grunde liegen, inwohnen, weil wir es uns denken und denken müſſen; und die Natur allenthalben, in und außer uns, iſt eine und dieſelbe; was ihr in den Dingen außer uns eigen iſt, ſpricht ſie auch in dem Weſen des Menſchen aus; ſie verleugnet ſich keinem, weder dem Innern noch dem Aeußern des Menſchen. Wie ſie außer dem Menſchen in den Dingen iſt, läßt ſie ſich auch von dem Gemüthe des Menſchen ſchauen.

Es giebt drei Arten des Unbedingten oder Abſoluten: die abſolute Einheit des denkenden, wollenden, fühlenden Subjekts — die Seele, der Gegenſtand der Pſychologie; die abſolute Einheit aller Objekte, aller Erſcheinungen und aller Reihen, in welchen ſie neben einander ſtehen und auf einander folgen — die Welt, der Ge-

genſtand der Kosmologie; und der abſolute Grund aller Subjekte und Objekte, die Grundbedingung der Möglichkeit aller Dinge, die gedacht werden mögen, auch der Seelen und der Welt, das Weſen aller Weſen — ein bedeutender, von Alters her allgemein angenommener, aber ſelten völlig und richtig verſtandener Ausdruck — Gott — der Gegenſtand der Theologie.

Seele, Welt und Gott gehören ſo unzertrennlich zu einander, als ſie in der Einen Grundidee des Abſoluten, Unbedingten, Schrankenloſen begriffen ſind. Keines von jenen Dreien läßt ſich ohne die beiden andern denken; und ſo beſtehet auch keines derſelben ohne die andern. Die Idee des Unbedingten, Schrankenloſen verbindet und umſchlingt ſie alle drei; dieſe Drei ſind und beſtehen in jenem Einen, wie ſie in ihm gedacht werden. Die Seele kann nicht ohne Welt und ohne Gott, die Welt nicht ohne Seele und ohne Gott, und Gott nicht ohne Seele und Welt ſeyn.

Sehet hier abermals einen eurem Bewußtſeyn tief eingedrückten Zug des Fingers deſſen, der allein in ſeinem Seyn, Weſen und Wirken unendlich und ſchrankenlos, der Alles in Allem iſt, Alles erfüllt. Der bloße Gebrauch jener höchſten Idee zum Behuf unſerer theoretiſchen Erkenntniß, zum Aufbau, zur Vervollſtändigung und Ausfüllung unſerer wiſſenſchaftlichen Syſteme, iſt mir nicht der einzige und ausſchließende Zweck des Daſeyns dieſer Idee in unſerm Bewußtſeyn; ſie iſt mir auch und hauptſächlich einer der wichtigſten Beſtandtheile der

unmittelbaren Offenbarungen Gottes von ſeinem Seyn und Weſen in unſerer menſchlichen intelligenten Natur.

Man hat den Werth der durch die Idee des Unbedingten beſtimmten Ideenarten, durch die Behauptung, daß ſie nur eine ſubjektive Gültigkeit hätten, ſehr herabgeſetzt. Es hat aber damit keine Noth; ſie ſind wohlhaft objektiv. Die Sinnlichkeit findet die Objekte ihrer Anſchauungen in der Natur, in und außer dem Menſchen; der Verſtand bringt dieſe Anſchauungen zur Erkenntniß durch Begriffe; und daran hätte denn der Menſch, wenn es bei ihm nur darauf ankommen ſollte, ſich zu nähren, ſich fortzupflanzen und überhaupt ſeine leiblichen Bedürfniſſe zu befriedigen, gerade genug; und gerade mit ſo viel wiſſen ſich die meiſten Menſchen bis auf den heutigen Tag recht gut zu behelfen. Weil aber den Menſchen auch Vernunft mit ihren über das Gemeine hinausgehenden Ideen inwohnet: ſo muß dieſer Vernunft und dieſen Ideen etwas Reales entſprechen. Was in ihnen iſt, muß auch in der großen göttlichen Natur ſeyn, und umgekehrt: denn ſie und dieſe innere Natur ſind Eins; ſie gehören zu einander, und laſſen ſich ſchlechterdings nicht trennen. So gewiß, als der Menſch von dem Daſeyn der Gegenſtände ſeiner Anſchauungen überzeugt iſt, muß er auch von dem Daſeyn ſeines Ichs, eines Weltganzen und eines Weſens aller Weſen überzeugt ſeyn. Es muß Objekte für dieſe, ſeine vernünftige Natur conſtituirenden Ideen geben; und ſo, wie der Inhalt dieſer Ideen ſubjektiv in unſerm Gemüthe liegt, iſt er es zugleich auch objektiv. Es iſt nicht möglich, dieſes Subjektive von dem

Objektiven zu trennen. In Gott leben, weben und ſind wir; wir und das All der Natur, zu welchem wir gehören, ſind Gottes. In dem Bewußtſeyn meiner, meines Ichs, in dem Bewußtſeyn einer Natur außer mir, der meine Natur keine Schranken ſetzt, und in dem Bewußtſeyn des Ewigen und Unendlichen in der Idee meiner Vernunft, iſt auch zugleich das Daſeyn meines überſinnlichen Weſens, eines Weltalls und Gottes ausgeſprochen. Unſer innerer Sinn ſchauet die uns inwohnende Idee der Gottheit, Gott ſelbſt, wie er durch dieſe Idee in uns gegenwärtig iſt, und in ihr unſer eigenes Selbſt an. Warum ſollen wir uns denn bei der hohen Kraft unſers Geiſtes immer nur an die Einzelnheiten, das Zerſtreute, das unſern äußern Sinnen Erſcheinende, an die zufälligen Verhältniſſe, an die Freuden und Leiden in dem ſinnlichen Gefühle halten: da uns nicht blos unſere leiblichen Sinne geöffnet ſind, ſondern auch ein Geiſt gegeben iſt, deſſen Bedürfniſſe und Kräfte weiter reichen, als jene Sinne; welche uns jedoch auch nicht blos gegeben ſind, die Dinge um uns her anzuſchauen als ſolche, die uns ſchaden oder nützen, ergötzen oder unangenehm ſeyn können, ſondern auch als ſolche, die unſerem Gemüthe die freie Ausſicht in das manchfaltige Erhabene und Schöne in der Natur, in welchen ſich das Unendliche mit dem Endlichen verſchwiſtert, in die Natur, als das Reich und die Wohnung Gottes, eröffnen ſollen. Mit unſern Sinnen wollen wir zugleich die Augen und Gefühle unſers Gemüths öffnen; und Gott wird uns nicht verborgen bleiben. Alles um uns her und in uns iſt ja dieſes

Wesens und verkündiget es. Es lebt und wirkt in dem Gemüthe des denkenden, wollenden und fühlenden Menschen, es kristallisirt und organisirt von dem niedrigsten materiellen Stoffe bis zum Menschen; es wirkt auf die mannichfaltigste Weise als Element in der Körperwelt, und herrscht und ordnet durch ewige Gesetze im Weltbau.

Auch das mannichfaltige Schöne und Erhabene in den Formen der Dinge der Natur und unser ihnen entsprechendes Gefühl der Rührung sind Offenbarungen Gottes. Immer finden wir in unserm Bewußtseyn Vermögen und Fähigkeiten, deren Wirksamkeit sich an Objekten der Welt in und außer uns realisirt. Nichts ist in der Natur, dessen Eindrücken das empfängliche Gemüth des Menschen nicht offen stände; immer findet es in diesem eine Saite, auf welcher es ihm erklingt. Es ist unmöglich, daß die bloße todte Materie, wenn sie sich anders so isolirt und gefühlos denken läßt, die schönen und erhabenen Formen, an denen wir uns bei ihrem Anblicke ergötzen, die unsern Sinn erheben und zur Bewunderung und Andacht hinreißen, sich selbst gegeben habe; der höchste, das All der Natur belebende, bildende, organisirende Geist ist es, der sie ihr gab, der uns in jenen Formen anspricht, durch den wir fühlen und urtheilen, und der in unserm Gefühle des Schönen und Erhabenen den Ausspruch thut: Siehe, es ist alles sehr gut!

Noch muß ich eines Princips in dem Menschen gedenken, von welchem Leben und Bewegung abhängen und das wir den menschlichen Geist nennen, von welchem Paulus in dem Briefe an die Korinther sagt, daß er

lebendig

lebendig mache. Er iſt es, der die ſchlafenden Ideen in dem Gemüthe aufregt und belebt, der die Gedanken beſchwingt, und ihnen Feuer und Stärke giebt. Er beflügelt die Einbildungskraft, und erhebt die Rede zur Suada und Poeſie; er erwärmt das Herz, flammt in der Leidenſchaft, giebt dem Willen Kraft und Feſtigkeit, den Kräften des Körpers und Gemüths Gewandheit und Energie. Er erhält die Organe in Thätigkeit und Leben. Seine Erſchöpfung macht den Menſchen müde, und ſenkt ihn in den Schlaf. Der Geiſt iſt es, deſſen widrige Bewegung, Widerſtrebung wir innerlich fühlen, wenn unſere Blutsmaſſe und Säfte verdorben ſind, und der uns im geſunden Zuſtande mit Heiterkeit und Freude erfüllt. Der Menſch iſt kein von der allgemeinen Natur abgeriſſenes Fragment; er beſteht durch ſie, mit und in ihr; ihm ermangelt nichts, was nicht auch jener angehört. Das Göttliche in der Natur iſt auch ſein Eigenthum. Es iſt alſo kein Zweifel, daß der Geiſt, das belebende Princip des Menſchen, ein Attribut der allgemeinen göttlichen Natur ſey.

Das Reſultat aus allem bisher Geſagten iſt; daß alles Intellektuelle, Geiſtige und Materielle in dem Menſchen auf eine göttliche Natur in und außer ihm hinweiſt, und das Weſen aller Weſen ſich dadurch dem Innern des Menſchen ſelbſt offenbare; dem Menſchen alſo daſſelbe ſchlechterdings nicht verborgen bleiben könne, ſondern ihm nothwendig, wenn auch nicht in klaren und deutlichen Vorſtellungen, doch durch Ahnung im Gefühle, die der Zuſammenklang ſeines Weſens mit der Natur

ausser ihm, auch unwillkührlich in ihm hervorbringt, kund werden müsse. In dem gemeinen Leben, das den Menschen unter seinen Sorgen und Mühseligkeiten um Nahrung und Erwerb, unter seinen bürgerlichen Geschäften, von ihm selbst und seiner höhern Bestimmung abzieht, wird das Gefühl unterdrückt; unempfänglich des Einklanges der Natur ausser ihm mit der Natur in ihm, kann auch die Ahnung des Ewigen und Unendlichen aus dem Vergänglichen und Endlichen nicht hervorgehen. Dieses Gefühl und diese Ahnung in demselben gedeiht nur in einem Zustande der Befreiung von allem irdischen Interesse, in der Betrachtung gewidmeter Einsamkeit, im Schooße und Genusse der freien offenen Natur, an rauschenden Flüssen, bei dem Anblick des Meeres, der Sonne, des Mondes und der Sterne am nächtlichen Himmel, im Sturm und in der Ruhe der Atmosphäre. Dem, der sich die Natur und die Quelle dieses Gefühls nicht klar machen kann, ist es namenlos; unwillkührlich wirft es ihn nieder zur Erde; er versinkt in Staunen und Anbetung, er erhebt die Arme gen Himmel, oder er wird von unnennbarer Lust durchdrungen, die sein Herz erhebt, und seinen Geist entflammt. Nur der in die heiligen Geheimnisse seiner Natur und der grossen Natur ausser ihm Eingeweihte, von ungeschwächtem, unverdorbenem Gefühle, ruft im vollen Bewußtseyn dieses grossen Wunders aus:

Siehe, hier ist Gottes Finger!
Hier webet Geist des Höchsten!
Ich bin, und alle Welt ist seines Geistes voll.

Mir iſt alles Irdiſche verſchwunden,
Sind verſchwunden alle Formen,
In dem Endlichen befangen,
Die mein Menſchenherz umſtammten,
Und an's Grenzenloſe meines Weſens hoben.
Nur das Ew'ge wird in mir erſchauet;
Mit dem Ew'gen iſt mein ganzes Seyn verſchlungen.

So ſpricht ſich jene Ahnung aus in dem natürlichen, gebildeten und ungebildeten Menſchen. In beiden beruhet ſie auf dem Gefühle und dem Vernunftglauben an das den Erſcheinungen zum Grunde liegende Weſentliche und Ewige, ohne welche dieſe Ahnung nicht möglich wäre. Wie ſich aber der natürliche, ungebildete Menſch mit dieſer bloßen, ihm unerklärlichen Ahnung begnügen muß: ſo erhebt und belebt ſich dieſelbe in dem gebildeten Gemüthe des guten, unverdorbenen, zu einer helleren und deutlicheren Erkenntniß, die ihm das Räthſel löſt.

Es iſt eine ſonderbare Erſcheinung, daß, ſo wie die Philoſophie und die Spekulation des Alterthums von der Ahnung im Gefühle ausging, die unſrige wieder aus ihrem Weſten den Weg nach Oſten findet, aus welchem ſie urſprünglich hervorging. Jenes Reſultat unſerer Betrachtung, ſo wie aller Philoſophie, daß den Erſcheinungen ein Ewiges zum Grunde liege, hat das höchſte Alterthum für ſich. Unter mehreren ſprechenden Beweiſen davon mag hier nur Ein Ausſpruch aus einer ſpäteren, aber von der unſrigen noch immer weit genug entfernten Zeit daſtehen. Er hat den Origenes in ſeinen Erklärungen des Hohenliedes (Tom. III. Lib. III. p. 81 ff. der Ausgabe von Delarue, Paris 1740) zum Urheber.

Dieſer Kirchenvater ſpricht ſo: „Die ſichtbare Welt verkündiget die unſichtbare, und alles Irdiſche iſt nur eine Abbildung des Himmliſchen. Denn da der Menſch in dem Kleide der Sterblichkeit das Verborgene und Unſichtbare nicht anders, als durch Bilder und Geſtalten erkennen kann: ſo iſt von demjenigen, der alles mit Weisheit gemacht hat, jedes ſichtbare Ding ſo geſchaffen worden, daß es, ein Himmliſches und Ewiges verſinnbildend, dem menſchlichen Gemüthe gleichſam zu einer Stufe für die geiſtige Anſchauung diene, und ihn auffordere, die Grundurſache und das Weſen der Dinge in dem Unendlichen zu ſuchen. Wer dieſer Weiſung folgt, wird ſicher zur Erkenntniß der Weltſubſtanz, nicht nur der ſcheinbaren und körperlichen, die offen vor ihm daliegt, ſondern auch jener unſichtbaren und geſtaltloſen, die im Verborgenen iſt, gelangen; ihm werden ſich die unſichtbaren, wie die ſichtbaren Grundſtoffe der Welt mit ihrer Kraft und mit ihren Wirkungen aufſchließen. Und mit eben dieſer weiſen Kunſt und Abſicht ſind auch die göttlichen Schriften geſchrieben worden; ſie ſprechen menſchlich, ſinnlich und faßlich überall nur Ueberſinnliches, Unbegreifliches, Ewiges und Göttliches aus.“

Urſprünglich machte auch der zur Beſonnenheit gekommene, aber in jeder Rückſicht noch unſchuldige Menſch keinen Unterſchied zwiſchen Gott und Natur. In ſeinem energiſch fühlenden Gemüthe, das den Eindrücken der Natur außer ihm offen ſtand, mit welchem der analyſirende Verſtand ſein Spiel noch nicht trieb, lagen beide in Eins verſchmolzen und ungetrennt; Gott war ihm die

Natur, und die Natur Gott. Aber er vermiſchte die Natur nicht mit dem, was ihm äußerlich erſchien. Zugleich mit und in der Anſchauung der Erſcheinungen der äußern Natur war das Gefühl einer unſichtbaren Macht in dieſer Natur auf das Innigſte verbunden.

Man muß nämlich die Natur der Dinge von den Erſcheinungen, deren Geſammtheit Welt genannt wird, wohl unterſcheiden. Natur iſt in dieſem Sinne, nach dem Vorgange mehrerer alten Weltweiſen, einerlei mit dem eigentlichen inneren Weſen, mit der den Sinnen nicht unterworfenen Subſtanz der Erſcheinungen. Was iſt, ſagt Seneca (de Beneficiis Lib. IV. Cap. 7) die Natur anders, als Gott und die göttliche Vernunft, die mit der ganzen Welt und ihren Theilen innig vereiniget iſt? Wenn wir alſo ſagen: Gott und Natur ſey eines und daſſelbe, ſo verſtehen wir unter Natur nicht die in die Sinne fallenden Erſcheinungen, ſondern die überſinnliche, ewig wirkſame Urſache derſelben. Das Univerſum oder das Pan der Griechen begreift nicht allein die Geſammtheit der Erſcheinungen, ſondern auch das allenthalben nothwendig gegenwärtige, überſinnliche Subſtrat derſelben. Und in dieſem letztern Sinne wird hier die Lehre von Gott Pantheismus genannt; er iſt ohngefähr das, was Pope in folgenden zwei Verſen ausdrückt:

All are but parts of an stupendous whole,
Whose body nature is, and God the Soul.

Unter Natur wird hier nämlich, im Gegenſatz mit Gott, die Erſcheinungsart verſtanden. Recht gut iſt auch dieſer reine, rationale Pantheismus in einem Aufſatze: Nächte

liche Betrachtungen über die Größe, Allgegenwart und Allwissenheit Gottes, im Englischen Zuschauer aufgefaßt. Ich fand ihn in dem Auszuge aus jenem periodischen Werke, im 7. Bande (Berlin 1783. b. Himburg). Er lautet in der Uebersetzung so: „Betrachten wir ihn (Gott) in seiner Allgegenwart: er durchdringt, belebt und erhält sein Wesen das ganze Gebäude der Natur. Seine Schöpfung und jeder Theil derselben ist voll von ihm. Nichts ist vorhanden von allem, was er gemacht hat, so entfernt, so klein und unbeträchtlich es auch sey, das er nicht wesentlich bewohnt. Seine Substanz ist im Innern der Substanz jedes Wesens, es sey materiell oder immateriell; und ihm eben so innig gegenwärtig, als er sich selbst ist. Es würde eine Unvollkommenheit in ihm seyn: wenn es ihm möglich wäre, sich von dem einen Orte an einen andern zu begeben, oder sich von irgend einem Dinge, das er geschaffen hat, oder aus irgend einem Theile des Raums, der sich durch die Unendlichkeit verbreitet, zu entfernen. Kurz, daß ich mich in der Sprache des alten Philosophen ausdrücke, er ist ein Wesen, dessen Mittelpunkt allenthalben, und dessen Umfang nirgends ist."

Den Charakter dieser ursprünglichen Vorstellung tragen noch die mosaischen und prophetischen Beschreibungen von Gott in unserm alten Kanon. Die Himmel sind die Himmel Gottes; Gewitter und Donner sind die Stimme, das Schelten Gottes; Blitze die Pfeile Gottes; Gott fähret auf den Wolken; die Stimme des Herrn gehet auf den Wassern; der Gott der Ehren donnert; sein

Weg iſt im Meere und ſein Pfad in groſen Waſſern u. ſ. w. Immer iſt in dieſen Vorſtellungen Gott mit der Natur innigſt verbunden. Selbſt der in der Folge entſtandene Fetiſchen-, Pflanzen-, Thier- und Sternendienſt hat aus dieſer urſprünglichen Vorſtellung von Gott ſeinen Urſprung genommen; und aus dieſem Geſichtspunkte betrachtet, verliert der Ethniciemus das Rauhe und Auffallende, das er dem erſten Anblicke nach zu haben ſcheint; wenigſtens war er in ſeinem erſten Urſprunge ſo unvernünftig und barbariſch nicht, als man ſich ihn gewöhnlich denkt. Die Totalität jener Vorſtellungen von Gott zerfiel in einzelne Gattungen und Arten. An die Stelle der allgemeinen Gottheit traten die einzelnen Theile und Eigenſchaften der Natur; Luft, Feuer, Erde, Waſſer, Meere, Ströme, Flüſſe, Wälder, Felder ꝛc. alle phyſiſche, intellektuelle, ſenſuelle, moraliſche und Begehrungskräfte wurden in Gottheiten verwandelt, welche die Dichtkunſt verſchönerte, die bildende Kunſt in Holz, Stein und Erz darſtellte, und der ordnende Verſtand des Philoſophen in ein Syſtem, Mythologie genannt, brachte. Die Dichtungen und Bilder dieſer Gottheiten wurden die ſymboliſchen und mythiſchen Vorſtellungen der innern Natur (natura naturans) oder Gottes, im Ganzen oder nach einzelnen Eigenſchaften, Kräften und Wirkungen; oder beſtimmte Gegenſtände bildeten ſynekdochiſch das Ganze vor, welches gar keiner bildlichen Darſtellung für die äußerlichen Sinne fähig war. Eben dieſen Gedanken von der Entſtehungsart der Vielgötterei aus dem Gefühle der Allgegenwart Gottes, oder der Einheit der

innern Natur und Gottes, oder der Göttlichkeit in der Natur, finde ich auch zufällig von Caspar Calvör in seinem alten heidnischen und christlichen Niedersachsen, Goslar 1740 §. 29 bestätiget. Es heißt daselbst: „Nachdem sie aber (die Heiden) wahrnahmen, daß diese universalis natura oder geheime allgemeine Naturkraft, indem sie sich durch die ganze sichtbare Weltmaschine gleichsam ergösse, und in denselben Theilen wirkte, sich zugleich in viele Particulas und kleine Theile gleichsam partirte und theilte; als kam daher, daß sie auch diese, ihrer Meinung nach, durch die Welt diffundirte allgemeine Gottheit in viele Theile vertheilten, dannenhero so manchen particulären Gott machten, so viel particuläre Geschöpfe waren, darin sich eine besondere ausnehmende Kraft hervorthate. Ja, nicht allein hielten sie die unsichtbare geheime Kraft, welche in den sichtbaren Geschöpfen was Besonderes wirkte, für einen besonderen Gott, sondern auch die assumirten Geschöpfe mit der auswendigen groben Materie sowohl, als inwendigen geheimen Form und wirkenden Kraft, mußten ihnen besondere Götter seyn. Es kam dahero, daß ihnen sogar die Crocodilen, Drachen, Schlangen und ander giftiges Ungeziefer mußten für Götter passiren.“

Nach einer Zeit und einem Orte der ersten Entstehung der Allgegenwartslehre braucht man nicht zu fragen. Sie entstand zu jeder Zeit und allenthalben, und entsteht noch jetzt, und wird immer entstehen. Sie ist nicht von einem Vater auf den Sohn, nicht von einer Familie auf die andere, nicht von einem Volke auf das

andere fortgepflanzt oder vererbt worden; ſondern in dem Gemüthe, in den intellektuellen Anlagen jedes einzelnen Menſchen, jedes Volks in jedem Zeitalter gegründet. Seitdem die Staatverfaſſungen künſtlicher und verwickelter, und die Menſchen durch ſie und durch die aus ihnen hervorgegangenen, ſo vielfach ſich durchkreuzenden Verhältniſſe, von der einfachen Natur abgezogen worden: iſt auch das religiöſe Gefühl, die Quelle dieſer Lehre, immer mehr vertrocknet. Der Umtrieb der Begierden und Leidenſchaften, die eifrige Verfolgung des eigenen Nutzens, Nahrungsſorgen und andere häusliche Kümmerniſſe laſſen die Menſchen ſeitdem wenig oder gar nicht mehr zu ſich ſelbſt, folglich auch nicht zu Gott kommen. Indeſſen giebt es doch auch wohl nicht wenige Menſchen, deren Herz und Geiſt nicht irgend einmal in ihrem Leben, beſonders in der noch ſorgenfreien Zeit ihrer reifenden Jugend von jenem ſchönen göttlichen Gefühle ergriffen, zu dem unbegreiflichen höchſten Weſen hingezogen, und von der Ahnung ſeiner Allgegenwart durchdrungen worden wären.

So wie noch jetzt dieſes zu Gott, dem Allgegenwärtigen, erhebende religiöſe Gefühl ein Eigenthum jedes unverbildeten, unbefangenen jugendlichen Gemüths iſt; war es auch dem erſten Jugendalter eines jeden Volkes in der erſten Periode ſeiner noch im Dunkel liegenden Geſchichte eigen. Noch lebt in den heiligen Schriften der Hebräer die Kunde und Sage von dem glücklichen Lande; und ſo wie in dieſen auch in den klaſſiſchen Dichtern der Griechen und Römer und unter andern alten Völkern, die Sage von einer glücklichen Zeit, in welcher ächte Religio-

ſtät und mit ihr die wahre Lehre von Gott auf der Erde wohnte, die Zeit, in welcher, nach einer bildlichen Vorſtellungs- und Redensart, die Götter noch mit den Sterblichen Umgang pflegten. Die Zeit ihres reinen Daſeyns unter den Menſchen, unvermiſcht mit Abgötterei, iſt die vorgeſchichtliche Zeit der Unſchuld, des Paradieſes, das goldne Zeitalter der Dichter.

Daß nicht blos die Erzväter der Hebräer und anderer morgenländiſchen Völker, ſondern auch die Griechen, in der Periode, die der Einführung der ägyptiſchen Gottheiten unter ihnen vorherging, jener reinen Lehre von Gott gehuldiget haben, läßt ſich aus einer Stelle im 2ten Buch des Herodotus nicht unwahrſcheinlich folgern. Herodotus erzählt nemlich: er ſelbſt habe zu Dodona ſagen hören, daß die Pelasger ehemals den Göttern, welche ſie anbeteten, allerlei Dinge geopfert hätten; ihre Götter wären aber noch ohne Namen geweſen, denn ſie hätten von dergleichen Namen damals noch nichts gehört, und ſie blos θεους, Götter, genannt, weil ſie alle Dinge und alle Oerter, die ſie bewohnten, wohl und ſchön geordnet hätten, und auch ſo erhielten. Erſt lange Zeit hernach wären ſie mit den Namen anderer Götter, die die Aegypter zu ihnen gebracht, bekannt geworden. Die Pelasger hätten nun das Orakel zu Dodona befragt, ob ſie dieſe Namen annehmen ſollten, und von demſelben die Antwort erhalten, ſie ſollten ſie annehmen. Von dieſer Zeit an hätten ſich dann die Pelasger dieſer fremden Namen bei ihren Opfern bedient, und dieſes ſey hernach von ihnen auf die Hellenen übergegangen. — Zu Hero-

dots Zeiten konnten oder wollten die dodonäischen Priester ihm die Nachricht nicht anders, als auf diese unbestimmte Art geben. Sie konnten es vielleicht nicht, weil sie nicht Priester des frühern, sondern des spätern, mit den ägyptischen Gottheiten eingeführten religiösen Kultus waren, und also von dem, was jenen alten Kultus betraf, nichts wußten; oder, wenn sie davon noch Kenntniß hatten, so durften oder wollten sie von der Art, wie die frühere Gottesverehrung der Pelasger von der neuen verdrängt worden war, nichts bekannt werden lassen. Die eigentliche Beschaffenheit der Sache haben sie dem forschenden Herodot wohl verschwiegen. Daß die Götter der Pelasger, wenn sie anders deren mehrere verehret haben, namenlos gewesen seyn sollten, ist schwer zu begreifen. Opferten sie mehrern Göttern: so konnten sie dieselben nicht unterscheiden, wenn sie ihnen nicht Namen oder wenigstens Beinamen gegeben hatten. Alle wilde Völkerschaften, die einen Gott anbeten, geben ihm auch irgend einen Namen oder Beinamen; und so werden auch die Pelasger solches wohl gethan haben. Unter der Unbestimmtheit und Dunkelheit der obigen Erzählung Herodots, scheinet der Gedanke verstekt zu liegen, daß die Pelasger nur Ein höchstes, namenloses, allenthalben und zu allen Zeiten gegenwärtiges Wesen, wo es ihnen nur in seinen Werken und Wirkungen entgegentrat und ihrem Gemüthe fühlbar wurde, verehret haben. Sie gaben diesem Wesen vielleicht nach den empfundenen verschiedenen Wirkungen verschiedene Beinamen, der Donnernde, Blitzende ꝛc., aber von Osiris, Isis und Ceres und der-

gleichen Namen wußten sie freilich noch nichts. Einen namenlosen Gott, oder namenlose Gottheiten anbeten, kann nichts anders heißen, als das höchste Wesen entweder unmittelbar selbst, oder in seinen Eigenschaften und Wirkungen anbeten. Die Gottheit ohne Namen ist die höchste. Die aus Herodot angeführte Nachricht sagt auch gar nicht, daß die Fremdlinge, die die Pelasger mit den Namen ihrer Götter bekannt machten, diese Namen den Göttern dieses Volks beigelegt hätten: sondern sie sagt vielmehr, die Pelasger hätten lange hernach die Namen anderer Götter, welche aus Aegypten zu ihnen gebracht worden wären, gehört, und dieselben auf Befehl des Orakels zu Dodona angenommen. Die ägyptischen Stifter des neuen Gottesdienstes mögen aber wohl lange Zeit gebraucht, und mancherlei Künste angewandt haben, um dem pelasgischen Volke die neuen Gottheiten und Namen annehmlich zu machen.

II.

Ueber den Glauben und das Wissen.

Es ist im Vorigen gesagt worden, daß die Gotteserkenntniß auf dem Vernunftglauben beruhe, der in Ansehung unserer Ueberzeugung dem Wissen nicht weiche. Wir wollen beide nach ihrer Natur und Verschiedenheit jetzt etwas näher betrachten.

Die Dinge und Ereigniſſe, welche unſere Aufmerkſamkeit und unſer Nachdenken beſchäftigen, ſind entweder unſern anſchauenden Sinnen, dem innern oder den äußern, gegenwärtig, oder ſie ſind es nicht. Die erſten ſind Gegenſtände des Wiſſens, die zweiten Gegenſtände des Glaubens. Dieſe letzten ſind wieder von doppelter Art: denn entweder ſind jene Dinge und Begebenheiten, welche unſern Sinnen nicht gegenwärtig ſind, doch von der Art, daß wir ſolche ſinnlich wahrnehmen würden, wenn wir nicht durch Zeit und Raum von ihnen getrennt wären; oder ſie ſind ſo beſchaffen, daß von ihnen eine ſinnliche Wahrnehmung gar nicht möglich iſt. Jene von unſerer ſinnlichen Wahrnehmung zwar entfernten, aber doch an ſich überhaupt ſinnlich wahrnehmbaren Dinge und Begebenheiten ſind Gegenſtände des hiſtoriſchen Glaubens; die ſchlechterdings nicht ſinnlich wahrnehmbaren hingegen ſind Gegenſtände des philoſophiſchen oder Vernunftglaubens. Philoſophiſch heißt er: weil er nicht, wie der hiſtoriſche, auf Zeugniſſen der äußern Erfahrung, ſondern auf innern in der Vernunft ſelbſt liegenden Gründen beruht.

Der Gegenſtand des Wiſſens iſt die Erſcheinung, das Einzelne, das Sinnliche; der des hiſtoriſchen Glaubens eben dieſes Erſcheinende, Sinnliche, in wiefern es unſern Sinnen zwar nicht gegenwärtig, aber doch, wenn es uns gegenwärtig wäre, erreichbar ſeyn würde. Der Gegenſtand des Vernunftglaubens iſt das Ueberſinnliche.

Das Wissen beruhet auf Anschauung und Begriff. Die Anschauung ist entweder eine äußere, oder eine innere. Die äußere Anschauung erstreckt sich über alles, was auf unsere Sinnenwerkzeuge Eindruck macht, über alles, was wir sehen, hören, riechen, schmecken und fühlen. Die innere Anschauung umfaßt alles, was in unserem Gemüthe vorgeht, alle Thätigkeiten, Zustände und Veränderungen desselben. So wissen wir nicht blos von dem Daseyn der körperlichen Dinge und ihrer Formen, sondern auch von dem Daseyn der Formen und Vorstellungen des Raums und der Zeit in unserm Anschauungsvermögen; von dem Daseyn der Begriffe der Substanz, der Ursache u. s. w. in unserm Verstande; von dem Daseyn der Ideen des Unbedingten in unserer theoretischen und der Ideen von Freiheit, Tugend und Recht in unserer praktischen Vernunft; von dem Daseyn des Schönen und Erhabenen, des Angenehmen und Reizenden, und ihrer Gegensätze in unserm Gefühle der Lust und Unlust.

Die reine Mathematik in ihrem ganzen Umfange ist ein Gegenstand des menschlichen Wissens, also eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Worts: denn sie beschäftiget sich mit dem Raume und der Zeit, und deren möglichen Bestimmungen, die wir innerlich anschauen, und deren wir uns unmittelbar durch inneres Anschauen bewußt sind. Die psychologische und physiologische Anthropologie sind ebenfalls eigentliche Wissenschaften: denn sie beschäftigen sich mit dem inneren und äußeren Menschen, also mit Gegenstän-

den, die unſerm inneren und unſern äußren Sinnen unterworfen ſind. Zu den eigentlichen Wiſſenſchaften gehören, aus demſelben Grunde, auch Phyſik, philoſophiſche Moral, Privat- und Staatsrechtslehre.

Durch das Wiſſen werden wir indeſſen von weiter nichts, als davon überzeugt, daß die Gegenſtände des inneren Sinnes und der äuſſeren Sinne nur Erſcheinungen ſind: in das innere Weſen der Dinge ſelbſt, dringt der Verſtand mit ſeinem Wiſſen nicht; er mag ſich nun mit den Erſcheinungen der äuſſern Sinne, oder mit den Erſcheinungen in unſerer körperlichen Maſchine, oder in unſerm Gemüthe beſchäftigen.

Tiefer dringt und weiter reicht der philoſophiſche Glaube. Er hat ſein Gebiet in dem Ueberſinnlichen, in der Welt der Dinge an ſich. Er verbreitet ſich über das, was den Erſcheinungen zum Grunde liegt, auf das, was erſcheint, auf das Ewige, das Weſen. Er heißt der philoſophiſche oder Vernunftglaube: weil er ſich auf die Idee des Unbedingten, Unbeſchränkten, welche die Natur der Vernunft ausmacht, gründet. Vermöge dieſer Idee ergänzt die Vernunft in der ſinnlichen Erkenntniß das, was Anſchauung und Begriff in ihrer Beſchränktheit unvollendet laſſen. Eben ſo reell, als unſer Anſchauungsvermögen und unſer Verſtand und ihre Reſultate ſind, iſt auch unſere Vernunft mit ihren Reſultaten. Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft ſind mit gleicher Nothwendigkeit thätig, um durch die Vereinigung des Wiſſens mit dem Glauben unſere Erkenntniß vollſtändig zu machen. Die Sinnenwelt mit allem, was ſie in ſich faßt, wäre

nichts, als bloßer Schein, ein Traum, ein Nichts: wenn ſich der Verſtand mit ſeinen Begriffen nicht zum Anſchauungsvermögen und der Thätigkeit deſſelben geſellte, den Schein nicht zur Erſcheinung erhöbe; und die Vernunft mit ihrer Idee des Unbedingten der Erſcheinung nicht Leben, Weſen und wahre Realität gäbe. Erſt durch ſie, die Vernunft und ihre Idee des Abſoluten, erhält jede Erſcheinung ein Etwas, das erſcheint, und ohne welches ein Nichts erſcheinen würde, welches widerſinnig und unmöglich iſt.

Wir haben von den Gegenſtänden, die wir mit unſern äußern Sinnenwerkzeugen betrachten, nur einen bloßen Schein, und noch keine Erſcheinung: ſo lange wir bei jener Betrachtung der Gegenſtände unſern Verſtand nicht zu Hülfe nehmen. Sichtbare Gegenſtände ſind dann nur bloße Bilder auf der Netzhaut unſeres Auges. In einem ſolchen Zuſtande kommen die Dinge den Kindern vor, die den Gebrauch des Verſtandes noch nicht haben; ſie haben noch keinen Begriff von den Dingen; ſie ſind ihnen noch ein bloßer Schein. Erſt, wenn mit den Gegenſtänden Begriffe verbunden werden, wenn man ſie von andern unterſcheidet, die Theile, aus welchen ſie beſtehen, in eine Einheit zuſammengefaßt, d. h. wenn man ſich von ihnen einen Begriff macht, z. B. an einem Bilde, das in unſer Auge fällt, Wurzeln, Stämme, Aeſte, Zweige, Blätter, Blüthen oder Früchte unterſcheidet, und in ein Ganzes verbindet, das Baum genannt wird; erſt dann verwandelt ſich das, was zuvor bloßer Schein war, in Erſcheinung. Als bloße Erſcheinungen ſind aber

die

die Gegenstände der Sinne auch noch ohne wahres Wesen, ohne Realität und Bestandheit. Diese erhalten sie erst, wenn die Vernunft, als Vermögen der Ideen oder Vernunftbegriffe, den Erscheinungen ein unbedingtes, bleibendes, unzerstörliches Etwas zum Grunde legt, das erscheinet, das der Grund der Erscheinung ist, das den Dingen, welche scheinen und erscheinen, Bestandheit und Wesen giebt. —

Die Dinge in der Natur auser uns, korrespondiren in dieser Rücksicht wunderbar mit unserer eigenen geistigen Natur. Jeder Gegenstand der äußern Natur ist an und für sich betrachtet, wie z. B. der Baum, die Blume, die Rose, ein Ganzes, er faßt alles in sich, wodurch er Schein, Erscheinung und Wesen ist. Unser geistiges Wesen ist auch ein unzertrennliches Ganzes, das aus dem Vermögen der Anschauung, der Begriffe und der Ideen, oder aus Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft besteht. Der bloßen Anschauung der Sinnlichkeit sind die äußern Dinge Schein; der Anschauung, verknüpft mit dem Begriffe des Verstandes, sind sie Erscheinungen; und den Anschauungen und Begriffen, zusammengenommen mit der Idee des Unbedingten der Vernunft, sind sie wahre Wesen und Realitäten. Eine solche Uebereinstimmung der Natur außer uns mit der Natur in uns muß nothwendig ein wahres Resultat geben. Die Dinge auser uns müssen ein inneres wahres Wesen haben, es muß ihnen ein Substrat, ein reales Etwas zum Grunde liegen: weil uns ein solches auch in unserm Vermögen der Ideen gegeben ist, weil die Natur auser uns mit der Natur in

uns harmonirt, und weil außerdem dieſe unſere über das Ueberſinnliche gehende Natur ohne Zweck und umſonſt ſeyn würde. Der Menſch iſt und lebt in der Natur und mit ihr; was in ihr iſt, muß auch in ihm ſeyn, und in ihm ſich abſpiegeln. Hierauf gründet ſich der philoſophiſche Glaube.

Der philoſophiſche Glaube iſt von keinem geringeren Werthe und von keinem geringeren Grade der Ueberzeugung, als das Wiſſen. Beide ſind von ſubjektiver Natur; beide gründen ſich auf die Beſchaffenheit des menſchlichen Geiſtes. Das Wiſſen um die Erſcheinungen beruht auf Anſchauung und Begriff, die unſerer Sinnlichkeit und unſerm Verſtande angehören, und nichts ſind, das ſich außer uns, als Objekt, befände. Der Glaube beruht auf der Idee des Abſoluten, die unſerer Vernunft eigenthümlich iſt. Zwar ſind die Erſcheinungen, als Objekte des Wiſſens, die Bedingung, ohne welche von keinem Glauben die Rede ſeyn kann; denn wenn Erſcheinung nicht wäre, ſo könnte von keinem Etwas, das erſchiene, die Frage ſeyn: aber darum behauptet das Wiſſen dennoch keinen Vorzug vor dem Glauben. Denn auch von dem Wiſſen wäre die Rede nicht, wenn es keine Anſchauung und keinen Begriff gäbe; und es hätte keinen realen Inhalt, ohne den Glauben und das, was durch den Glauben in dem Wiſſen ergänzt und erfüllet wird. Das Sichtbare iſt ſo wenig ohne das Unſichtbare, als dieſes ohne jenes. Das Sichtbare iſt die Offenbarung des Unſichtbaren: und ohne dieſes Unſichtbare könnte kein Sichtbares ſeyn. Das

Sichtbare iſt das Gewand des Unſichtbaren, der Schleier der Iſis.

Ohne den Glauben an das Ueberſinnliche giebt das Wiſſen nichts; ohne ihm iſt die Welt mit ihren Körpern, Formen und Formveränderungen ein ſeelenloſes Puppen- und Farbenſpiel, das nur das Auge befriediget, aber keinen innern, feſten Beſtand hat. Löſet die Körper und ihre Formen mechaniſch oder chemiſch auf: ihr behaltet nichts, als zweckloſe, todte Fragmente und Staub. Vor euern Augen verſchwindet alles; und alle Philoſophie, Theologie, Moral und höhere Naturkenntniß iſt gänzlich vernichtet, ſobald ihr den philoſophiſchen Glauben aufgebt. Durch ihn beſteht gerade das Materielle, das den Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaften ausmacht; und eben ſo erhalten durch ihn die Erſcheinungen Bedeutung, Leben und Bewegung.

Der hier von dem Glauben gegebene Begriff iſt kein anderer, als welchen unſere heiligen Schriften ſelbſt aufſtellen. In dem Briefe an die Hebräer II, 1. heißt es: „Der Glaube iſt eine feſte Zuverſicht deſſen, was man hoffet, und daß man nicht zweifelt an dem, was man nicht ſiehet.“ Dieſer Glaube hat ſeinen Grund keineswegs in unſerer praktiſchen Vernunft und in unſerer ſittlichen Anlage; er beruhet vielmehr lediglich in unſerer theoretiſchen auf das Wiſſen gerichteten Vernunft, um das Wiſſen des Verſtandes vollſtändig zu machen und zu begründen. Er iſt unabhängig von dem guten Willen, der moraliſchen Geſinnung, der Sittlichkeit. Die Vernunft drängt uns, Kraft der Nothwendigkeit ihrer Natur,

den Erscheinungen ein unbedingtes Seyn zum Grunde zu legen; wir mögen tugendhaft und rechtlich seyn, oder nicht.

Durch innere Erfahrung wissen wir, daß in unserer Natur das Endliche mit dem Ewigen verschwistert ist; die unbedingte Zeit und der unbedingte Raum schließt in unserem Anschauungsvermögen die bestimmten Maße der Zeit und des Raumes für das Sinnliche in sich. In dem Verstande liegen die Begriffe der Einheit und Allheit, der Realität, der Substanz, der Ursache, Gemeinschaft u. s. w. die wir im täglichen Gebrauche auf das Endliche beziehen, und die in diesem Gebrauche selbst endlich sind, aber doch auch durch die Ideen des Absoluten unserer Vernunft sich zum Ewigen und Unendlichen erheben; den Dingen außer uns und den Thätigkeiten unserer Vermögen Seyn und Wesen geben, das mannichfaltig Erscheinende nach Nebeneinanderseyn und Folge in das All zusammenfassen, das in Einheit besteht, in ein All in Einem und einem Ein im All; welches Korrelat nichts anderes, als Gott seyn kann, da außer den undenkbaren Grenzen desselben nichts ist. Alle diese Beschaffenheiten, Anlagen und Kräfte hat sich der Mensch nicht selbst gegeben; sie müssen nothwendig aus dem Wesen des Einen, der Alles in Allem erfüllt, abstammen. Sie sind also deutliche Fingerzeige und Zeugnisse von dem Seyn und der Art und Weise des Seyns dieses höchsten Wesens, in welchem Alles in Allem, was es an sich hat und in sich trägt, lebt, webt und ist. Es kann nicht anders seyn.

Noch einmal! Durch das Gefühl, das aus den Einwirkungen der Kräfte der äußern Natur auf die ihrer empfänglichen Vermögen unserer innern Natur, und aus dem Zusammenklang beider in dem Menschen entsteht, wird das Bewußtseyn eines höchsten allgegenwärtigen Wesens aufgeregt.

Dieses Wesen ist ein übersinnliches, das der Glaube der Vernunft, als Vermögen der Ideen, die den Inhalt alles Uebersinnlichen bestimmen und ausdrücken, allein in Anspruch nimmt, weil es in sein Gebiet gehört.

Da es eine Vernunft in dem Menschen giebt, deren Natur auf alles Uebersinnliche gerichtet ist: so muß es auch, wenn sie nicht zwecklos und vergeblich seyn soll, eine übersinnliche Natur außer ihr geben. Es kann kein Vermögen, keine Kraft in der Intelligenz des Menschen geben, der nicht ein Etwas von ähnlicher aber höherer Natur außer ihr entspräche. So gut das Anschauungs- und Verstandesvermögen ihre Gegenstände außer sich haben und finden: müssen auch die Ideen der Vernunft, die dieser eben so wesentlich, als die Formen der Zeit und des Raums der Sinnlichkeit, und die Urbegriffe dem Verstande, sind, ihre übersinnlichen Gegenstände außer sich, in der großen Natur, haben und finden. Der Leib des Menschen ist aus dem großen und unerschöpflichen Vorrathe der Natur genommen; Geist und Intelligenz können auch nur aus demselben Schooße kommen.

Der höchste der übersinnlichen Gegenstände ist Gott. Das Gefühl, von den Wirkungen der Natur außer uns und in uns erregt, gewährt uns das zwar dunkle, aber

doch kräftige Bewußtſeyn von ihm; und der Glaube der Vernunft erleuchtet, erhebt, verſtärkt und vergewiſſert es.

III.

Unter allen Lehren von Gott iſt die der Allgegenwart Gottes oder der eſoteriſche Pantheismus die älteſte.

Da wir unſere Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes, als der allwaltenden, allgegenwärtigen Weltſubſtanz, nur auf die phyſikotheologiſchen, kosmologiſchen, ontologiſchen und moraliſchen Beweiſe gründen: ſo brauchen wir uns beſtimmt auch nicht anzunehmen, und ſie weder zu vertheidigen, noch zu bekriegen. Unſere Ueberzeugung beruhet auf dem theoretiſchen Glauben der Vernunft, welcher ein höchſtes Weſen, als Subſtanz der Welt und ihrer Erſcheinungen, anzunehmen gebietet, wenn wir nicht alles in einen bloßen Schein zerfließen, und ſich auflöſen laſſen wollen. So wie alle Gegenſtände für die Sinne allein ein bloßer Schein ſind; und erſt zu Erſcheinungen werden und erſcheinen, wenn ſich zu den Anſchauungen Begriffe geſellen: ſo können die Erſcheinungen ſich auch nur dann erſt zu Realitäten erheben, wenn zu jenen beiden noch die Idee des Unbedingten hinzutritt. — Schein — Erſcheinung — Weſen! — alle drei ſtehen nahe beiſammen und in dem innigſten Verhältniß unzertrennbar.

Für den anſchauenden Sinn ſind die Dinge Schein, für den begreifenden Verſtand Erſcheinung, für die idealiſirende Vernunft Weſen, Subſtanz, Natur. Nur für das menſchliche Gemüth ſind die Dinge Schein und Erſcheinung; an ſich ſelbſt und abgeſehen von dem anſchauenden und denkenden Menſchen ſind ſie Weſen, Subſtanz, Natur, die nur ihm ſcheinen und erſcheinen; das, wodurch die Dinge Weſen, Subſtanz, Natur ſind, iſt das Weſen aller Weſen, die Subſtanz aller Subſtanzen, die Natur aller Naturen. Sich Gott und die Subſtanz der Welt in dieſem innern Zuſammenhange, in dieſer Identität zu denken, hat ſich der Menſch nicht ſelbſt gegeben; in und mit den Vermögen, die er dazu aus dem Schooſe der großen Natur empfing, hat ſich ihm auch das Weſen aller Weſen geoffenbaret.

Der reine Vernunftbegriff Gottes, als des Weſens aller Weſen, der allgemeinen Natur aller Dinge, läßt es ſchlechterdings nicht zu, daß man dieſes Weſen hypoſtaſire, perſonificire, individualiſire. Wäre das höchſte Weſen einer Hypoſtaſirung, Perſonificirung, Individualiſirung empfänglich: ſo könnte man auch ein Bild von ihm machen, welches aber von Juden, Chriſten, Türken und aufgeklärten Philoſophen und Theologen unter den Heiden — denn man kann dieſe nicht ſelbſt Heiden nennen — ſchlechterdings und mit Recht geleugnet wird. Die Hypoſtaſen, Perſonificirungen, Individualiſirungen und Anthropomarphoſen Gottes ſind Geſchöpfe, nicht der reinen Vernunft, ſondern der ſchaffenden Einbildungskraft. Als Weſen aller Weſen iſt Gott auch nicht außerhalb der

Natur oder der Welt, und kann es nicht seyn: denn ohne Wesen giebt es keine Erscheinungen, und kann nichts erscheinen; die Wesen derselben sind aber durch ihn, als das Wesen aller Wesen; sie lassen sich von ihm nicht absondern. Auch giebt es kein Außer der Welt, kein Ueber oder Außer der Natur; wo Natur ist, ist Gott, wo Gott ist, ist Natur.

Der Begriff der Allgegenwart Gottes oder des reinen esoterischen Pantheismus erstreckt sich über alle Zeit und über allen Raum, und läßt sich weder auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum einschränken, noch von dem innern Wesen der Erscheinungswelt und von dieser selbst trennen. Gott war, ist und wird stets allgegenwärtig seyn; mit ihm wird zugleich das Wesen der Natur und folglich auch das All der Erscheinungen gesetzt. Wo sein Wesen ist, sind auch die Erscheinungen desselben; und wo diese sind, ist auch sein Wesen. Gott hat nie zu schaffen angefangen; er schafft, und wird nie aufhören zu schaffen.

Da diese Vorstellung von Gott dem ganzen Gemüthe des Menschen so natürlich, so tief eingegraben ist, sich in allen Anlagen und Kräften seiner Intelligenz, seines Geistes und Herzens so vernehmlich ausspricht; und der unbefangene, durch Vernünfteley und Vernunftmißbrauch noch nicht ganz gestörte Mensch, der den großen, erhabenen und schönen Phänomenen und Erscheinungen der Natur ein freies Herz entgegenträgt, ein höchstes Wesen in der Natur fühlt und ahnet, und zwischen dem, was in der Natur (natura naturata) wirkt und schafft, und

jenem Weſen keinen Unterſchied macht und zu machen weiß: ſo iſt auch dieſe Vorſtellung von der Einerleiheit Gottes und der innern Natur, eben darum, weil ſie die natürlichſte iſt, auch die früheſte und älteſte. Sie iſt dem Menſchen unmittelbar in dem Gefühl, ohne alle Reflexion eines ſpekulirenden Verſtandes gegeben und gegenwärtig. Dieſe Vorſtellung führet das Primat, ſowohl in dem Gemüthe des Menſchen, als in der Philoſophie, vor allen übrigen Meinungen und Lehren der Menſchen von Gott; es giebt keine, die in der menſchlichen Natur ſo unmittelbar gegründet, und die älter wäre, als ſie. Aus dieſem reinen, eſoteriſchen Pantheismus entſtand unmittelbar der exoteriſche, materielle Pantheismus, der das All der Erſcheinungen zu Gott machte, indem er das Weſen Gottes aus der innern überſinnlichen Natur wegnahm, und auf die Geſammtheit der Erſcheinungen übertrug; und aus dieſem erzeugte ſich unmittelbar der Polytheismus, der mit dem materiellen Pantheismus in eben ſo naher Berührung ſteht, wie dieſer mit dem eſoteriſchen, geiſtigen.

Man hat zwar dieſem und ſeinem Nachfolger das Primat ſtreitig machen, und es dem Emanatismus zueignen wollen. Allein, ob ich gleich zugebe, daß ſich der Pantheismus mit dem Emanatismus zeitig vermiſcht habe: ſo war doch der reine, eſoteriſche Pantheismus, ſowohl in philoſophiſcher als hiſtoriſcher Rückſicht, früher, als das Emanationsſyſtem. Die philoſophiſchen Gründe des frühern Daſeyns des Pantheismus ſind ſchon angeführt. Die hiſtoriſchen beruhen auf den Zeugniſſen des Origenes, Strabo und Pallabius, nach welchen Brucker

in dem Abſchnitte von der Philoſophie der Inder in ſeiner philoſophiſchen Geſchichte anführt, die indiſchen Brachmaner hätten behauptet: Gott ſey ein intellektuelles Licht, das nur allein den Weiſen offenbar werde. Gott erfülle, durchgehe das ganze von ihm erſchaffene Univerſum, und ſey von ſeinem Körper gleichſam wie mit einem Gewande bekleidet, d. i. er befinde ſich innerhalb der Sphäre der Welt; er ſey unſterblich und wohlthätig, ſehe alles, ſorge für alle, regiere und erhalte die ganze Welt. Hieraus, ſetzt Brucker hinzu, läßt ſich abnehmen, daß die Inder Gott für die Seele der Welt gehalten haben, in welcher er ſo, wie die Seele in dem menſchlichen Körper, wohne. Auch die moſaiſchen und prophetiſchen Schriften, deren hohes Alterthum von keiner andern irgend einer Nation übertroffen wird, enthalten nichts von Emanatismus, der den Patriarchen beigelegt würde, und den Moſes und die Propheten ſelbſt gelehret hätten. In dem nächſtfolgenden Abſchnitte wird noch manches vorkommen, das auf dieſen Gegenſtand Beziehung hat; weshalb ich hier mich nur kurz zu faſſen brauche.

Hiernächſt glaube ich aber auch zugleich behaupten zu können, daß kein Emanationsſyſtem zu erdenken ſey, in welchem nicht der Pantheismus zum Grunde oder verborgen liege. Da das höchſte Weſen ſich in keiner beſchränkten Form denken läßt, ſondern nach Zeit und Raum grenzenlos iſt, alle Zeit und allen Raum erfüllt; hierdurch aber eben der Begriff der Allgegenwart Gottes, oder des immer, überall Daſeyns beſtimmt wird: ſo muß auch nothwendig dieſer Pantheismus erſt geſetzt, und zum

Grunde gelegt werden; wenn man die sichtbare Natur als einen Ausfluß aus dem göttlichen Wesen betrachten will. Eben dieses findet bei der Behauptung einer fortgehenden und einer vollendeten Emanation der Körperwelt aus dem Wesen Gottes Statt. Beide sind im Grunde nichts anders, als roher, materieller, exoterischer Pantheismus. Aber weder dieser, noch der reine, esoterische Pantheismus bedarf zu seiner Begründung und Bildung der Emanation; er besteht, unabhängig von dieser, für sich selbst.

Wie es gekommen sey, daß man dem Pantheismus die Emanation zugesellt habe, ist leicht zu erklären. Die Verbindung beider entstand aus dem Verlangen der Menschen, zu wissen, wie denn das All, die Welt entstanden sey. Aber schon die Frage nach der Entstehung der Welt, die einen Zeitpunkt und eine Zeitdauer voraussetzt, widerstreitet dem reinen Begriffe des Pantheismus, der von keinem Anfange und von keinem Ende des Alls weiß. Indessen herrschte diese Verbindung beider Lehrbegriffe bei allen Völkern des Alterthums, welches beweist, wie verhältnißmäßig kurz die Herrschaft des ursprünglichen, rein aufgefaßten Pantheismus gedauert haben mag. Daß dieser indessen früher als der Emanatismus bestand, erhellet auch noch daraus, daß jener unmittelbarer, lebendiger und tiefer das menschliche Gemüth anspricht, und in demselben gegründet ist; der Emanatismus hingegen erst aus einer künstlicheren Reflexion, zu welcher der menschliche Verstand erst später gelangt, hervorgeht. Es streitet auch ganz gegen die noch an kein

System gefesselte freie Denkart, das höchste Wesen irgend wohin außerhalb der Natur zu setzen, und diese allererst aus demselben hervorgehen zu lassen. Die Idee von Gott, als dem alles erfüllenden Wesen, war schon da, ehe man ihn in Gedanken von der Natur trennte und isolirte. Das menschliche Gemüth wird von dem Einfluß der Gegenwart früher und unmittelbarer getroffen, als von der Rücksicht auf Vergangenheit. Auch möchte schwerlich in der ältesten Welt, so weit die Geschichte reicht, ein Volk zu finden seyn, daß dem bloßen Emanatismus ohne allen Pantheismus angehangen hätte. Dieser ist eine Sache der Vernunft, das Resultat der Harmonie der Eindrücke der Natur außer uns mit den Wirkungen der Vermögen und Kräfte in uns; jener ein Produkt der dichtenden Phantasie.

Man macht es diesem Lehrbegriffe des Pantheismus zum Vorwurf, daß, indem alle übrige orientalische Lehrbegriffe sich auf göttliche Offenbarungen und Wunder gründeten, der Pantheismus das System der reinen Vernunft sey. Ist denn das ein Fehler? sind denn Vernunft und ihre Ideen nicht auch und noch mehr Offenbarungen Gottes, als die Theorien des Emanatismus, des Materialismus und des Dualismus? und kann das Vorgeben einer göttlichen Offenbarung die Falschheit dieser Systeme zur Wahrheit stempeln? Die Wahrheit eines Systems bestätiget sich nur durch seine Vernunftmäßigkeit — einen andern Maßstab dafür hat der Mensch nicht — das System mag nun als unmittelbare göttliche Offenbarung verkündiget worden seyn, oder nicht; auch ist

es keineswegeS unwahrſcheinlich, daß der Pantheismus, da er im Orient ſo weit verbreitet war, ebenfalls als göttliche Offenbarung gegolten habe.

Ein anderer Vorwurf, der dem Pantheismus gemacht wird, iſt: er ſchmeichle dem Eigendünkel des Menſchen eben ſo ſehr als ſeiner Trägheit. Sey einmal dieſe große Entdeckung gemacht: ſo bedürfe es weiter keines Suchens und Forſchens; alles, was andere auf andern Wegen wüßten oder glaubten, ſey nur Irrthum, Täuſchung und Verſtandesſchwäche, ſo wie alle Veränderung und alles Leben nur ein leerer Schein. Es iſt aber bei keiner andern poſitiven geoffenbarten Religion anders. Auch der orthodox Gläubige irgend einer ſolchen Konfeſſion meint in ſeinem Glauben die Wahrheit allein zu beſitzen; er hält jeden andern religiöſen Lehrbegriff, auch ohne Unterſuchung, für irrig und grundlos, und entſchlägt ſich der Mühe, die Gründe ſeines Glaubens zu unterſuchen. Einmal muß doch die Wahrheit in Anſehung irgend eines Gegenſtandes gefunden worden; und wer ſie gefunden hat, ſie feſt hält und in ihrem Geiſte handelt, kann darum keiner Trägheit und keines Eigendünkels beſchuldiget werden. Oder ſoll man den Dingen nicht auf den Grund zu kommen, nicht die Wahrheit zu entdecken ſuchen; damit nur immer noch etwas übrig bleibe, das uns in Thätigkeit erhalte, und uns Trägheit und Eigendünkel nicht befalle? Nur den trift der Vorwurf des Eigendünkels, der den Irrthum für Wahrheit hält, und ſich deſſen, als ob er die Wahrheit erkannt habe, überhebt; nur den der Vorwurf der Trägheit, der mit ſeiner

Erkenntniß irgend eines Gegenſtandes noch nicht im Reinen iſt, und ſich dennoch die Mühe nicht nimmt, weiter nachzuforſchen und dieſelbe zu berichtigen und zu erweitern, der eben darum, weil ihm etwas als unmittelbare göttliche Offenbarung gelehret worden iſt, zu prüfen unterläßt. Iſt die Wahrheit einmal gefunden: ſo iſt die Erkenntniß in Anſehung ihrer geſchloſſen; es iſt nichts mehr zu erforſchen übrig. Eine Trägheit iſt alſo in Rückſicht der weitern Verfolgung des Gegenſtandes nicht mehr denkbar. Es thut dem Menſchen wohl: wenn er in ſeinen Unterſuchungen deſſen, was ſein Seyn, Daſeyn und ſeine Beſtimmung betrift, an das Ziel gelangt, und zur Ruhe kömmt. Möchten ſich dieſes erwünſchten Looſes doch alle Menſchen erfreuen! ihr Geiſt wird dabei nie träge werden. Und wenn ein Prophet vom Himmel käme, und die Wahrheit laut verkündigte: ſo ſollt ihr ihm doch nicht glauben, und auf ſein Wort ſchwören; ſondern erſt unterſuchen. Denn der bloße hiſtoriſche Glaube hat in Sachen der Vernunft keinen Werth, und kann dem philoſophiſchen Glauben nicht begründen und bewähren. Es bleibt alſo, wenn auch alle Wahrheit laut gepredigt würde, Stoff zur Thätigkeit noch genug vorhanden: denn keiner ſoll ungeprüft glauben, was gepredigt wird; und kein nachkommendes Geſchlecht ſoll das auf bloßes Wort annehmen, was das Vergangene gelehret hat.

Die Zeitdauer der Herrſchaft des reinen unvermiſchten Pantheismus von der Entſtehung deſſelben an läßt ſich zwar nicht beſtimmen: da wir aller geſchichtlichen Beweiſe aus jenem Zeitraume ermangeln. Wahrſcheinlich

dauerte jene Alleinherrschaft bis zur Einführung des materiellen, exoterischen Pantheismus oder des Polytheismus, welcher aus dem reinen Pantheismus unmittelbar, durch die Theilung des höchsten Wesens in mehrere Götter und Genien, hervorging, und einen weit früheren Ursprung hat, als die Systeme der Emanation, des Materialismus und des Dualismus. Der Polytheismus war der erste Mißgriff der spekulirenden Vernunft, die, indem sie die Natur des höchsten Wesens ergründen wollte, den rechten Weg verfehlte, das All in Theile trennte, und der Sonne, dem Monde, den Planeten und Sternen, den Elementen und ihren Zusammensetzungen, der Erde und ihren Erzeugungen besondere göttliche Naturen unter der Regentschaft des höchsten Gottes beilegte. Die Phantasie, der diese Ansicht der Natur ein gefundener reicher Stoff war, verarbeitete denselben, je nach dem Genie eines jeden Volkes zur Theogonie und Kosmogonie, und kleidete sie in das Gewand der Dichtkunst. Kein Wunder, daß die Sache diese Wendung nahm: denn es ist für die jugendliche, mit sich selbst noch nicht genug bekannte, in ihrem Gebrauche noch nicht berichtigte und gestärkte Vernunft eine sehr schwere Aufgabe, das Wesen Gottes, auch nur in seiner Allgemeinheit, von welcher die Ansicht dem Menschen nur überhaupt möglich ist, aufzufassen und zu entwickeln. Das Verhältniß der Menschen zur Gottheit bestand ursprünglich mehr in Religion als in Theologie, später mehr in Theologie als in Religion. Das Gefühl der Andacht, der tiefen Verehrung, Anbetung, Furcht und Liebe, der Allgegenwart Gottes, welches aus der Harmo-

nie aller Vermögen und Kräfte des menschlichen Gemüths mit den Wirkungen der Kräfte der Natur ausser dem Menschen, in der früheren Zeit resultirte, wurde später durch die phantasirende und phantastische Vernunft allmählig verdrängt; und an die Stelle des wahren und allein richtig führenden Glaubens trat ein falsches Wissen. Demohngeachtet konnte der alte ursprüngliche, durch die Natur in und ausser dem Menschen begründete und ausgesprochene Glaube nicht gänzlich unterdrückt werden. Unter mehrern Völkern und zu verschiedenen Zeiten ist er von Priestern, Propheten, weisen und gotterfüllten Männern erhalten, fortgepflanzt und erneuert worden. Wir wollen seine in den uns noch vorhandenen Nachrichten der frühern Zeit aufbewahrten Spuren verfolgen.

IV.

Die Indier.

Sie mögen, als das in universalhistorischer Rücksicht älteste bekannte Volk, die Reihe eröffnen. Ihre Weisen oder Priester hiessen Brachmanen, in späterer Zeit und noch jetzt Braminen; sie machten einen besonderen Stand, oder eine besondere Kaste aus. Palladius, der im 5ten Jahrhunderte lebte, und sich lange in Indien aufgehalten hat, rühmet sie in seiner noch vorhandenen Schrift de gentibus Indiae et Brachmanibus

nibus als eine Verbindung weiser und erfahrner Männer. Nach einer Stelle des Clemens von Alexandrien, in den Stromatibus (L. V. p. 658 der Potterschen und S. 259 der Baseler Ausgabe des Hervetus v. J. 1566) haben alle diejenigen, welche die Theologie getrieben (θεολογήσαντες), sowohl Barbaren als Griechen, die Principien der Dinge zwar geheim gehalten, aber doch die Wahrheit unter Räthseln, Zeichen, Symbolen, Allegorien, Metaphorn und dergl. fortgepflanzt. Also hatten die Brachmanen der Indier neben dem, was sie öffentlich dem Volke lehren mußten, auch eine geheime Lehre. Cosmas, ein ägyptischer Mönch des sechsten Jahrhunderts, scheinet dieses bestimmt zu behaupten: wenn er in Topographia christiana darüber klagt, daß er auf seinen Reisen in Indien von der Philosophie der Brachmanen, wegen ihrer großen Verschlossenheit, nichts Zuverlässiges habe erfahren können. Darüber würde er sich nicht verwundert haben: wenn er gewußt hätte, daß es den Brachmanen streng verboten war, ihre Vedas, die Quelle der indischen Theologie und Philosophie, andern mitzutheilen. Sie allein durften sie lesen, andere aus der zunächst auf die Brachmanen folgende Klasse durften sie nur vorlesen hören, und dem großen Haufen war selbst das Vorlesen derselben anzuhören versagt. Auch war die Theologie und Religion der indischen Priesterkaste eine ganz andere, als die des Volks, das eine Menge mythischer Gottheiten verehrte.

Bardesanes (Eusebii praepar. evangel. VI. 10.) giebt den Brachmanen, mit welchen er vielen Umgang ge-

habt hatte, das Lob, daß sie Menschen ohne Falschheit wären, sich nur mit Gott beschäftigten, und äußerst bestrebten, rein und lasterfrei zu seyn; und nach Nearch, bei Strabo (XV. p. 488) schätzten sie Tugend und Wahrheit mehr als alles. Auch Porphyr (de abstinent. IV. p. 406) rühmt sie als andächtige, fromme Gottesverehrer.

Die Brachmanen stellten sich das göttliche Wesen als ein intellektuelles Licht oder Feuer vor, das die Welt erschaffen habe, sie erfülle und durchdringe, und in die es sich, gleichsam wie in sein Gewand, kleide. Sie bezeichneten es auch mit dem Namen Wort (λογος)*), wie solches auch unsere heilige Schrift thut, welche Gott ein verzehrendes Feuer und λογος nennt, und sagt: Gott sey ein Licht und wohne in einem unzugänglichen Lichte. Man behauptet, daß die indischen Brachmanen mit diesen Ausdrücken von Feuer, Licht und Wort den Begriff des Materiellen verbunden hätten, und es mag wohl wahr seyn. Die Stoiker, welche das göttliche Wesen eben so nannten, hielten es gleichfalls für materiell, und es gab in der alten christlichen Kirche mehrere, welche den Begriff der Materialität mit der Idee von Gott verbanden. Tertullian, ein Mann von Geist und Gelehrsamkeit, konnte sich von der immateriellen Einfachheit Gottes keinen Begriff machen, und sich nicht davon überzeugen. In seiner Schrift adversus Prax. I, 7. sagt er unter andern: „wie kann der selbst nichts seyn, ohne

*) S. des Origenes philosophumena im 10ten Bande des Gronovischen Thesauri Antiquit. Graecar. p. 258 ff.

welchen nichts gemacht ist? wie könnte der, der selbst nichts in sich hat, das Feste, der Leere das Volle, der Unkörperliche das Körperliche gemacht haben?" Augustin in seinem Buche de Gen. ad litt. X, 25. erwähnt dieses Gegenstandes so: „Tertullian hielt nur deswegen die Seele für körperlich, weil er sich dieselbe nicht als unkörperlich denken konnte; und daher befürchtete er, daß er selbst nichts seyn würde, wenn er nicht ein Körper wäre. Von Gott wollte er auch nichts anders denken." Eben dieser Kirchenvater äußert sich in seiner Schrift de haeres. haeret. 86, so: „Tertullian hielt, wie seine Schriften ausweisen, die Seele zwar für unsterblich, behauptete aber, sie wäre ein gebildeter Körper, und nicht nur die Seele allein sey körperlich, sondern auch Gott selbst, obgleich dieser nicht gemacht, nicht gebildet wäre." Melitон, Bischof von Sardes, im zweiten Jahrhunderte, schrieb eine Abhandlung (περὶ σωματικοῦ θεοῦ. de Deo corpus induto, s. Eusebii Hist. eccl. IV, 25.), um diese Meinung Tertullians zu unterstützen, und noch im 5ten Jahrhunderte hing der größte Theil der Mönche in Aegypten dieser Lehre an. Der Bischof Theophilus in Alexandrien, welcher der entgegengesetzten Meinung zugethan war, wurde von ihnen mit dem Tode bedroht, wenn er sich weigerte, einen materiellen Gott mit ihnen anzuerkennen, und die Werke des Origenes zu verdammen, dessen Autorität man sich bediente, um ihre Meinung zu bestreiten. Origenes, oder wer sonst der Verfasser der unter seinem Namen bekannten Philosophumena ist, legt den Brachmanen die Behauptung der

Materialität Gottes ebenfalls bei; und fügt hinzu, daß das Wort, wie sie Gott nennten, körperlich sey, daß es sich selbst in einen Körper hülle, und, wenn es diesen Körper ablegte, es sich unsern Augen zeigen würde, wie es wirklich ist. Ob die Brachmanen die Materialität Gottes sich auf diese Art gedacht haben, lassen wir dahin gestellet seyn. Gott, mögen sie am natürlichsten gedacht haben, ist ein intelligentes, geistiges Wesen, ewig vereinigt mit der Materie. Gott ist nie ohne die Welt, die er beseelt, und die Welt nie ohne Gott. Es ist der menschlichen Vernunft unmöglich, beide zu trennen; und aus diesem Grunde wird auch der Mensch, der selbst mit dem All der Natur sich in gleichem Falle befindet, nie dahin gelangen, sich von einem reinen, alles Materiellen entkleideten Geiste eine auch nur einigermaßen klare Vorstellung zu machen.

Die Volks-Gottheiten der Indier waren den Brachmanen nur personificirte Eigenschaften des höchsten Gottes, und die bildlichen Darstellungen jener nur Symbole von diesem nach seinen verschiedenen Kräften. Obgleich der größere Theil des gemeinen Volks jenen Gottheiten und deren Abbildungen göttliche Ehre erwiesen haben mag: so verstanden doch die Brachmanen ihren Sinn besser. So war z. B. der Lingam keineswegs das unzüchtige Bild, das man heutiges Tages in den meisten Pagoden in Indien findet. Er war eine 10 bis 12 Ellen hohe Bildsäule, welche die männliche und weibliche Kraft der Natur zugleich so darstellte, daß die eine Seite des Gesichts und des ganzen Körpers dem männlichen, die

Glieder der andern Seite hingegen dem weiblichen Geschlechte angehörten. Auf der ganzen Oberfläche des Körpers waren Berge, Seen, Flüsse, Thiere und Gewächse abgebildet. Von dieser Beschaffenheit war die Statüe, welche Bardesanes, nach der Erzählung des Porphyr (de Stygo p. 283.), in einer tiefen Höhle in Indien fand. Sie war weiter nichts, als eine allegorische Darstellung des thätigen und des leidenden oder empfangenden Princips aller Wesen. In der Folge verkleinerten die Indier diese Figur, und behielten davon nur das bei, was auf die beiden genannten Principien unmittelbar deutete. Den weiblichen Empfängnißtheil bilden sie durch die Lotosblume oder Nymphäa, und durch ein Dreieck ab, das sie Joni nennen. In Pegu, Siam, Japan und Tibet findet man dieselben Vorstellungen; die Götzenbilder dieser Völker halten bald den Lotos allein, bald diesen mit dem in demselben befindlichen Lingam, oder das Joni allein, oder den Lingam allein in der Hand. (S. Darstellung der Brachmanischen Indischen Götterlehre, nach dem Lateinischen des Vater Paulinus a St. Bartholomaeo. Gotha 1797. 4.) Das Joni oder Dreieck der Göttin Bhavani, sagt dieser Verfasser S. 49., stellt in der Indischen und Tibetanischen Philosophie ohne Zweifel die Natur der Dinge vor, deren Symbol der Lotos ist, und aus welcher, nach der Meinung der Indier, mit Hülfe der Wärme und Feuchtigkeit alles soll erzeugt werden u. s. w.

Stephanus von Byzanz (ad voc. Βραχμ.) will die Brachmanen zu Polytheisten machen; aber Bardes

sanes (bei Eusebius am weiter oben a. O.), der sie gekannt und geprüft hatte, versichert, daß sie nicht allein keine Bildnisse hätten, sondern auch nur Gott allein anbeteten. Diejenigen, welche sie für Anbeter der Sonne hielten, ließen sich zu dieser Meinung vielleicht dadurch verleiten, daß sie diese Philosophen, wenn sie zu Gott beteten, mit ihrem Gesichte der Sonne zugewandt sahen. Sie glaubten an die Einheit Gottes, von welcher auch noch die heutigen Nachkommen der alten Brachmanen innig überzeugt sind. Ein Bramine auf der malabarischen Küste gestand einem der ersten Missionare (Xaver. Epistol. L. 1. Ep. 5.) in Geheim, daß es eines der Mysterien seiner Schule sey, daß nur Ein Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde wäre, und daß man nur diesen Einzigen Gott verehren müsse. Ein Zweig der Braminen, Joghigueuls oder die Contemplativen genannt, hält nichts von den vielen Ceremonien, welche unter dem Volke gebräuchlich sind, und die Guanigueuls, die eine zweite Sekte ausmachen, und für Weise und Heilige gehalten werden, verwerfen öffentlich den Götzendienst und die abergläubischen Gebräuche der Nation, und dringen auf die Anbetung eines einzigen Gottes, den sie das Wesen der Wesen, in ihrer Sprache Barabara Vaston, nennen; eine bedeutungsvolle Benennung, die zwar auch unter uns den Worten nach nicht fremd ist, deren großen, wahren, vielumfassenden Sinn aber der gemeine Mann nicht begreift, und selbst die Gebildetern ganz übersehen und verloren gehen lassen. (S. La Croze

Hist. du Christianisme des Indes S. 451. und der deutschen Uebersetzung S. 586.)

Die vornehmsten Braminen in Benares, wo eine ihrer berühmtester Schulen ist, sagten Herrn Bernier (S. dessen Voyage T. II. pag. 158.), daß die Lehre von der Einheit Gottes unter ihnen allgemein sey; auch sind wohl mehrere aus dem Volke von dieser Wahrheit überzeugt, wie solches aus einem Briefe erhellt, den ein Indier an seinen Sohn schrieb, der durch die dänischen Missionare in Tranquebar zum Christenthume bekehrt worden war. „Du kennest", schrieb ihm sein Vater, „die geheimen Mysterien unserer Religion noch nicht ganz. Wir beten keinesweges, wie du dir einbildest, mehrere Götter an, sondern in dieser Menge von Göttern nur ein einziges göttliches Wesen." (S. la Croze in dem a. B. S. 456. der deutschen Uebers. S. 591.) Nach den von Lacroze aus den Berichten des dänischen Missionars Ziegenbalk mitgetheilten Nachrichten, beschreiben sie das Wesen aller Wesen in ihrem Vedam so: Es ist unsichtbar und unbegreiflich, unbeweglich, ohne Figur und äußerliche Gestalt. Niemand hat es je gesehen; die Zeit kann es nicht umfassen. Sein Wesen erfüllt alles und alle Dinge entspringen aus ihm. Alle Kraft, alle Weisheit, alle Wissenschaft, alle Heiligkeit, alle Wahrheit ist in ihm. Es ist unendlich, gütig, gerecht und barmherzig. Es hat alle Dinge erschaffen, es erhält alles u. s. w. (Lacroze S. 586. der deut. Uebers.) In einem andern indischen Buche, welches den Titel Schivavaikkium führt, findet sich nach den Ziegenbalkschen

Auszügen daraus (Lacroze S. 592.) folgende Stelle: „Das Wesen aller Wesen ist der einige, ewige, unermeßliche, allgegenwärtige Gott, welcher weder Anfang noch Ende hat, der alle Dinge in sich enthält.“ In noch einem andern indischen Religionsbuche, das Ziegenbalk ebenfalls vor sich gehabt hat, heißt es unter andern von Gott: „Er ist ein Wesen, das allenthalben und in Allem gegenwärtig ist; das sollt ihr allein lieben.“ Nach dem alten indischen in Samscrit geschriebenen, unter der Regierung Akbars von Abul Fapil in das Persische übersetzten Helden-Gedichte, Mahabarat, der große Krieg, betitelt, hat, wie Dow in seiner Geschichte von Hindostan gleich auf den ersten Seiten anführt, nach der Erzählung der Indier, Brahma oder Brimha auf Gottes Befehl ein Buch geschrieben, worin er behauptet, daß alle Dinge ursprünglich Gott gewesen wären, und daß sie alle wieder in ihn aufgelöset werden würden, daß die Glückseligkeit in der Tugend bestehe, und das Laster mit dem Elende bestraft werde.

Schon aus diesen ältern Nachrichten erhellet der Pantheismus der indischen Brachmanen; aber noch mehr ergiebt sich diese religiöse Ansicht aus den Upanischads, einem Religionsbuche der Indier. Es ist ein Auszug aus den 4 Theilen der Vedas, den ältesten Religionsbüchern der Indier, die fast gleichzeitig mit diesen Büchern selbst entstanden seyn sollen. Von diesem Auszuge ließ der Prinz Dara Schakouh, Sohn des Moguliſchen Kaisers, Schach Dschan, und älterer Bruder des

bekannten Aureng Zeb, in der Stadt Benares im Jahre 1637 aus dem Samſcrit eine perſiſche Ueberſetzung verfertigen und im Orient verbreiten, und von dieſer perſiſchen Ueberſetzung verfertigte Anquetil du Perron eine lateiniſche, die in dem Jahre 1801 und 1802 in 2 Quartbänden unter dem Titel: Oupnek-hat, seu Theologia et Philosophia Indica bei Levrault in Straßburg gedruckt erſchien. Das Werk beſteht aus 50 Upnekhats (die perſiſche Benennung von Upaniſchads), davon jeder in Brachmen oder beſondere Abſchnitte eingetheilt iſt. Was hier zur Beſtätigung der Behauptung, daß die indiſchen Brachmanen den Pantheismus gelehrt haben, mitgetheilet wird, iſt aus dem erſten Upnekhat, welcher Tſchehandouk überſchrieben iſt, gezogen. Da ich die lateiniſche Ueberſetzung Anquetils nicht ſelbſt zur Hand haben konnte: ſo habe ich mich der Rixnerſchen Ueberſetzung dieſes erſten Upnekhat (Nürnberg 1808) bedient. Oupnekhat tschehandouk bedeutet ſo viel, als ein untrügliches, profanen Augen nie zu enthüllendes Geheimniß, welches das Innerſte eines jeden Dinges, alſo alles Weſens und Wiſſens, beſtimmt. Die ſämmtlichen Upaniſchads oder Upnekhats ſind freilich zuerſt aus dem Samſcrit in das Perſiſche, dann aus dieſem in das Lateiniſche, und aus dieſem zuletzt der erſte Upnekhat Tſchehandouk in das Deutſche überſetzt. Es iſt alſo gar wohl möglich, daß manche Gedanken nicht ganz getreu und ſo, wie ſie das Original ausdrücken mag, wieder gegeben ſind. Indeſſen dürften doch die in der lateiniſchen und

deutſchen Ueberſetzung etwa vorkommenden Unrichtigkeiten, die ſich auch ſo lange, bis man in den Stand geſetzt ſeyn wird, die perſiſche Ueberſetzung mit der Urſchrift, und die lateiniſche mit dieſen beiden vergleichen zu können, nicht von dem Belange ſeyn, daß ſie den Gebrauch derſelben bedenklich machten, und gänzlich widerriethen. In den Stellen wenigſtens, die hier mitgetheilt werden ſollen, ſcheinet der Geiſt der indiſchen Spekulation rein zu athmen; und ſie enthalten nichts, was ſich widerſpräche oder unverſtändlich wäre.

Der Grund der Welt, heißt es hier, iſt der Geiſt (Akaſch). Aus dem Geiſte ward Alles; in ihm beſtehet Alles; und in ſeine Weſenheit kehret Alles zurück. Der Geiſt iſt das Höchſte, und Alles, was geworden iſt, ſchuf er um ſeinetwillen; Alles was beſteht, iſt durch den Geiſt und wird auch nur durch ihn erkannt. Er iſt unendlich und das beſeelende Prinzip (Atma) des Menſchen.

Die ganze Welt iſt Brahma, und ward aus Brahma, und beſteht in Brahma, und wird endlich wieder in Brahma aufgelöſt, verſchlungen werden. Der Geiſt iſt es, der in dem in dieſer Lehre unterrichteten, guten Menſchen wirkt; alle ſeine Wünſche, alles ſein Verlangen ſind Wünſche und Verlangen des Geiſtes; in allem, was er fühlt und empfindet, bemerkt er nur den Geiſt, und die ganze Welt iſt eine Offenbarung des Geiſtes.

Brahma iſt der Hauch, in und durch welchen Alles geworden iſt und beſteht, und durch welchen und in welchem Alles zergeht. Sein Gleichniß in der Außen-

welt iſt die Luft und in den Menſchen der Athem. (Brahma iſt das, was unſere heilige Schrift den λογος, das Wort, genannt.)

Im 10ten Abſchnitt wird der einzige große Gott das Weſen genannt, welches alle Vermögen und Kräfte, die wir wahrnehmen, in ſich vereinis get, aus welchem alle Erſcheinungen entſtehen, und das der Grund aller Erſcheinungen iſt.

Die Welt hat 4 Gegenden, Oſten, Süden, Weſten und Norden, und Brahma iſt überall. Dieſes Ausfüllen und Umfaſſen des Alls iſt die erſte der vier Eigenſchaften des göttlichen Weſens und Wiſſens; ſie heißt die allgegenwärtige Erleuchtung, welcher nichts verborgen bleibt. Das All iſt unermeßlich; alſo muß auch Brahma, unermeßlich, unendlich ſeyn; dieſes iſt die zweite Eigenſchaft des göttlichen Weſens und Wiſſens. Die dritte Eigenſchaft iſt Klarheit des Lichts, und die vierte, vollkommene Ruhe, geiſtiges Leben, Seligkeit.

Vor allem Anfange war das unbedingte Selbſtſeyn und Selbſtwiſſen, welches kein Name ausſpricht, keine Figur beſchreibt, das einzige Weſen ohne ſeines Gleichen, ohne Fehler und Mängel. Es wollte ſich ſcheinbar vers mehrt in manchfaltigen Geſtalten darſtellen: und ſo erzeugte es zuerſt aus ſeinem eigenen Lichte das Feuer, das Feuer erzeugte aus ſich das ſalzige Waſſer, dieſes wieder die Erde ſammt Allem, was aus der Erde hervorgeht. Der höchſte Gott hat alſo aus ſich ſelbſt das Feuer, das Waſſer und die Erde hervorgebracht, und

er ſelbſt erfüllt, als allgemeine Weltſeele, das Feuer, das Waſſer und die Erde allgegenwärtig; er offenbaret ſich in jedem dieſer Elemente unter unendlich vielen Geſtalten und Namen. Jedes dieſer Gebilde ſollte aber wieder aus jenem dreifachen Stoffe, Feuer, Waſſer und Erde beſtehen, und zwar nach dem verſchiedenen Verhältniſſe ihrer Zuſammenſetzung.

Nach dieſer Theologie hat alſo das einzige höchſte Weſen, nach ſeiner dreifachen Eigenſchaft, als erſchaffende, erhaltende und zerſtörende Kraft, von aller Ewigkeit her ſich dargeſtellt; und dies heißt es, wenn geſagt wird, Gott habe drei Götter, Brahma, Wiſchnu und Siben aus ſich ſelbſt hervorgebracht. Denn Brahma bedeutet das Feuer, oder die zerſtörende, verwandelnde Kraft, Wiſchnu das Waſſer oder die Schöpfungskraft, und Sib oder Roudra die Erde, oder die erhaltende Kraft Gottes; und die große Vereinigung der drei Grundeigenſchaften Gottes oder Element machen das ſichtbare All aus.

Von der vollkommenen Ruhe in Gott iſt der Schlaf das Sinnbild: denn im Schlafe höret alles individuelle Bewußtſeyn auf. Im Schlafe wird der Menſch Eins mit Brahma (Gott); indem er ſein individuelles Daſeyn im Schlafe verliert, lebt er allein in Brahma. Alles Wachsthum und Beſtehen der Menſchen, Thiere und Pflanzen hängt von der Nahrung ab; das Weſentliche dieſer Nahrung, welches aus wäſſerigen, erdigen und öligen Theilen beſteht, muß alſo mit dem Weſen der davon ſich nährenden und erhaltenden Menſchen, Thiere

und Pflanzen identiſch ſeyn; folglich kann es nur ein einziges Grundweſen geben, in welchem und durch welches alles, was ſich nähret und genähret wird, entſteht und beſteht, und in deſſen Weſen, bei dem zeitlichen Vergehen, alles wieder zurückkehrt, um in neue Geſtaltungen überzugehen.

Wenn der Menſch ſtirbt: ſo heißt das weiter nichts, als ſeine endliche Erſcheinung verſchwindet. Mit dem Leben verlöſcht der Muth (der feurige Geiſt), mit dem Athem das Leben, und mit der natürlichen Wärme der Athem; oder vielmehr, alles dieſes kehrt, dem Weſen nach, in Brahma's Subſtanz zurück, welcher weſentlich der Muth, das Leben, der Athem und das beſeelende und befeurende Princip alles Lebendigen, folglich der oberſte Gott, die allgemeine Weltſeele und das einzige wahrhafte Seyn iſt. Die Meiſter in der indiſchen Philoſophie nannten dieſe Lehre das großе Wort, maha- oder maka-bak. Kurz zuſammengefaßt beſteht ſie alſo darin: Das wahre Seyn iſt nur Eins, es iſt Gott. Alles, was iſt, iſt ſeinem wahren Weſen nach nur in ihm und durch ihn. Er iſt es, der allem, was iſt, von ſeinem Seyn mittheilt; alles, was iſt, mit ſeinem Weſen durchdringt, ja, welcher ganz allein in allem, was exiſtirt, wahrhaftig iſt und lebt. Das individuelle Leben und Bewußtſeyn iſt bloße Täuſchung; das wahre Leben iſt nur Eins, nemlich das Leben in Gott. Wenn das Beſondere, das Individuelle, im Tode aufhört: ſo lebt es nur im Allgemeinen, in Brahma, und weiß von ſich, als einem Beſonderen, Einzelnen, nichts mehr. Wer dieſes große

Wort nicht weiß, hat das Wahre noch nicht erkannt. Die Seele des Menschen ist mit der allgemeinen Weltseele ganz dieselbe; sie veraltet und zerfällt nicht mit dem Leibe, den sie bewohnet, und stirbt nicht mit ihm; denn sie ist selbst das Eine wahrhaft Existirende; der Leib aber ist nur Erscheinung, weil er eine Vielheit enthält. Die Seele ist jedem Uebel unzugänglich; sie dürstet nur nach dem Wahren und Rechten. Wer sittlich Gutes thut um des Lohnes willen, muß sein Verdienst, wenn er den Lohn empfängt, nothwendig verlieren; Brahma kann ferner sein Schuldner nicht seyn, denn er hat den Lohn, den er sich für das gethane Gute wünschte, schon erhalten. — Wer in der Unwissenheit blieb, und sich um die Kunde Gottes nicht bemühte, dessen Seele schwingt sich, nach der Trennung von ihrem Körper, nicht himmelan zur Sonne, um auf der Bahn des Lichts zu dem Paradiese Brahma's emporzusteigen, sondern sie bleibt auf der Erde zurück, und gehet, nach Beschaffenheit ihrer Sünden, in verschiedene Gestaltungen über.

Ein berühmtes Dogma der indischen Philosophie ist: quisquis Deum intelligit, Deus fit. Mit demselben scheinet der Apostel Paulus im 2ten Br. a. d. Korinth. Kap. 3. 18. übereinzustimmen, wo es heißt: „die Klarheit des Herrn spiegelt sich in uns, wie in einem Spiegel mit aufgedecktem Angesichte, und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Klarheit zur andern.“ Das heißt: Je deutlicher wir Gott erkennen, desto mehr werden wir in den Geist Gottes verklärt; denn der Geist Gottes spiegelt sich ab in unserm Geiste, dieser ist ein

Abbild von jenem; aber es hilft uns nichts, wenn wir uns deſſen nicht bewußt werden. Je mehr wir uns aber dieſes Bildes in uns bewuſt werden, deſto mehr werden wir in den Geiſt Gottes verklärt, verwandelt, und werden wir ſelbſt Eins mit dieſem Geiſte.

In der Theorie, die obige Sätze enthalten, iſt allerdings viel Unbeſtimmtes und Mangelhaftes. Es iſt z. B. nicht conſequent: wenn die Brachmanen das Materielle für ganz auflöslich, zerſtörbar, vernichtbar, und für zur Subſtanz Gottes nicht gehörig betrachten; gleichwohl aber die Elemente des Feuers, des Waſſers und der Erde für aus Gottes Weſen hervorgegangene Urſtoffe anſehen. Der Fehler liegt darin, daß ſie die Formen des Materiellen nicht von dieſem Materiellen ſelbſt, oder das urſprungloſe Materielle nicht von dem Körperlichen unterſcheiden; nur die Körper und ihre Formen ſind veränderlich und vergänglich, nicht das Materielle an ſich. Auch iſt die Möglichkeit nicht gezeigt worden, wie der Menſch, ohngeachtet ſeine Intelligenz aus Gottes Weſen ſelbſt iſt, gleichwohl unvollkommen, laſterhaft ſeyn, und ſündigen könne, und was uns zu der Behauptung einer rückwärts gehenden Seelenwanderung oder zu dem Gedanken berechtige, daß eine Seele, die in dem Leben des Leibes ihre Beſtimmung nicht ſittlich erfüllet habe, erſt nach vielen Wanderungen durch thieriſche Körper und Gewächſe, in Gottes Weſen zurückkehre, obgleich im All der Natur nichts iſt, das nicht von dieſem Weſen erfüllet wäre. Endlich iſt auch des großen Mißbrauchs zu erwähnen, zu welchem ein Mißverſtand der Lehre über die Art, zur

Wiedervereinigung mit dem Wesen Gottes und zur seligsten Ruhe in Gott, auch schon in diesem Leben, zu gelangen, und zur Entstehung nachtheiliger Schwärmereien und fanatischer Vorstellungen, Veranlassung gegeben hat und noch geben kann.

Wir haben hier den Pantheismus der Indier, so viel es möglich war, rein vorgetragen: obgleich wir wohl wissen, daß ihnen auch der Lehrbegriff des Emanatismus nicht fremd war, und auch in diesem Religionsbuche des Upnekhat nicht selten mit dem Pantheismus vermischt ist. So alt aber auch dieses und die übrigen Religionsbücher der Brachmanen seyn mögen; so alt auch die Vermischung des Pantheismus mit der Emanation seyn; ja so sehr auch die Lehre des letzten an Alter ihrer schriftlichen Urkunden die Lehre des ersten übertreffen mag, welches doch so ausgemacht noch gar nicht ist: so war doch der Pantheismus, wenn auch nicht als System, doch als Denkweise, Gesinnung und praktischer Glaube, das Früheste unter allem, was religiöse Ansicht heißt, und der Emanatismus ein viel späteres Erzeugniß des menschlichen Geistes. Um zu dem Emanationssystem zu gelangen, wird schon eine starke Anstrengung der philosophirenden auf Spekulation gerichteten Vernunft erfordert, deren der Pantheismus nicht bedarf. Dieser ergiebt sich von selbst; die innere Natur des Menschen, sein Gemüth, sein Gefühl und die Einwirkung der äußern Natur auf dieses sein Inneres dringen dem Menschen, ganz unwillkührlich von seiner Seite, die große Ansicht der Göttlichkeit der Natur auf. Der ursprüngliche, noch in keiner

Philo-

Philoſophie und poſitiven Theologie unterrichtete und durch ſie irre geleitete Menſch weiß noch von keiner Trennung Gottes von der Natur, die das Emanationsſyſtem vorausſetzt: da hingegen der Pantheismus zu ſeinem Beſtehen der Emanation nicht bedarf. Oder will man es läugnen, daß die Emanation, die doch auch zuletzt in ein göttliches All ausläuft, den Pantheismus nicht vorausſetzt und ſtillſchweigend zum Grund lege: ſo muß man, welches noch weit bedenklicher iſt, zugeſtehen, daß das Emanationsſyſtem die Erſcheinungswelt erſt aus einem iſolirten Gott, von welchem man nicht weiß, wo er ſich aufhält, und was er vor dem Daſeyn der Welt gethan hat, entſtehen laſſe. Dieſes Ausflußſyſtem iſt gar nicht ſo beſchaffen, um urſprünglich eine religiöſe Denkweiſe und Geſinnung ſeyn zu können; es iſt erkünſtelt und phantaſtiſch. Der Pantheismus hingegen iſt ganz natürlich; er wird, wie Chryſipp bei Cicero (de nat. Deor. II, 6.) von Gott ſagt, von der Natur unmittelbar ſelbſt gelehrt, und nicht von uns erfunden. — Auch iſt in den älteſten religiöſen Urkunden des Morgenlandes nicht alles Emanatismus, was ſo ausſieht, und wie die ſpätern Anhänger dieſes Syſtems ſich ſolchen dachten. Was in jenen Urkunden von den ſpätern Emanatiſten als Ausfluß gedacht und genommen wird, war ſicher weiter nichts, als die Aeußerung des göttlichen Weſens durch wahrnehmbare ewig wechſelnde Formen. Ausſtrömungen in dieſem Sinne haben nie angefangen, und werden nie endigen. Brahma, Wiſchnu und Siben ſind die Trinität der alten indiſchen Brachmanen.

V.

Die Perser.

Daß die Allgegenwart Gottes, oder der geistige, esoterische Pantheismus auch der Religion dieses im Alterthume so berühmten Volkes zum Grunde gelegen habe, wird sich aus dem, was wir von derselben aus den uns durch Anquetil du Perron bekannt gewordenen heiligen Schriften der Parsen anführen werden, ergeben. Zerduscht, nach dem Zenddialekt Zeredoſtro, d. i. Goldstern, Stern des Glanzes, flammender Stern, den die Griechen Zoroaſter nennen, gab jener Religion, in der Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Christus, systematische Gestalt.

Nach dem ihm beigelegten Zend-Aveſta gab es auf der Erde, und besonders auch in Persien, ein Zeitalter der Unschuld, in welchem die Menschen unschuldig, rein und gottesfürchtig waren; es wird das Zeitalter des ersten Gesetzes genannt. Dieses Gesetz, diese alte reine Magie, sey aber in der Folge verdorben worden, und die Menschen wären unter die Knechtschaft von Priestern gerathen, die sie mit dem Aberglauben einer unreinen, falschen Magie angesteckt hätten. Diese falsche Weisheit habe nun Zoroaſter ausrotten, und dagegen das verloschene alte Licht der wahren Magie wieder anzünden wollen. Worin diese bestanden, und daß Pantheismus das Wesen derselben ausgemacht habe, wird aus dem, was jetzt daraus angeführt werden soll, erhellen.

In dem Zend-Aveſta wird das einzige höchſte Weſen, der Urgrund aller Dinge, Zeruane akherene, die grenzenloſe Zeit, genannt. Dieſes Religionsbuch nennet das höchſte Weſen nur; beſchreibet daſſelbe aber nie, weil es ſchlechterdings keiner bildlichen Vorſtellung entſpricht. Um es jedoch nur einigermaſen zu bezeichnen, wählte Zoroaſter dazu die Form der abſoluten Zeit, ein Ausdruck, der ſehr geſchickt iſt, das Weſen zu bezeichnen, das der Zeit nach unendlich und grenzenlos iſt. Er nennet dieſes Weſen auch Wort, das vor allen Weſen, ſichtbaren und unſichtbaren, da war und durch welches alles, was Weſen hat, geworden iſt. Denn Wort iſt iſt lebendige, ſchaffende Kraft, und von dieſer Lebens- und Schöpfungskraft hat der Ewige allen Weſen, nach größerer oder geringerer Aehnlichkeit mit ihm, mehr oder weniger reiner oder vermiſchter, mitgetheilt. Die Zendbücher ſagen von dem unerzeugten, anfangloſen Urprincip, daß es im Urbeginn Feuer und Waſſer, und aus denſelben den Ormuzd hervorgebracht habe, der, als das erſte reinſte Lichtweſen, auch der Schöpfer alles Guten geworden ſey. Ormuzd iſt der Stellvertreter des höchſten Weſens in dem All der Natur, durch welchen daſſelbe alles wirkt, ſchafft und erhält. Die beiden Urkräfte, aus welchen Ormuzd hervorging, muß man ſich nicht als unſer materielles Feuer und Waſſer denken; beide ſind über allen Begriff erhaben, gleichſam die Ideen des Feuers und des Waſſers. Aus dieſen beiden unerzeugten Grundkräften ließ der Ewige, Zeruane akherene, Ormuzd entſtehen, und Ormuzd die Welt.

Das Feuer stellt die männliche, das Wasser die weibliche Kraft dar; aus beiden resultirt das Licht, als urerste Form ihrer Vereinigung. Daher heißt auch Ormuzd das erste, reinste Lichtwesen und Zoroasters Lehre das Lichtsystem. So wie Zeruane akherene aus dem unerzeugten Feuer und Wasser den Ormuzd hervorgebracht hat, zeugte Ormuzd wieder das erste Feuer und das erste Wasser, und bildete aus beiden die Izeds, von welchen die Amschaspands oder die 7 obersten Fürsten der Lichtwelt, welches Wort das Parsi vom Zend Ameschà sepantà ist, und die unsterblichen Vortrefflichen bedeutet, die erste Classe ausmachen. Die von Ormuzd hervorgebrachte Welt theilt sich in die himmlische oder die geistige, und in die irdische oder materielle. In der ersten oder dem Geisterreiche nehmen die Amschaspands den ersten Rang ein, den zweiten die übrigen Ized's. Alle Monate und Monatstage sind unter die Amschaspands und Ized's vertheilt, wo jeder besonders regiret und segnet. Ja, selbst Tagabtheilungen und die 5 Schalttage des Jahres stehen unter besonderen Ized's, weshalb auch alle Monate und Tage die Namen ihrer Ized's tragen. Noch giebt es eine andere Art idealischer Wesen in diesem Systeme, welche die in sinnliche Formen gekleideten (Tagen) Kräfte darstellen. Sie heißen Feruers. Jedes Wesen hat seinen Ferner.

Ormuzd schuf die Welt, (fast in derselben Ordnung, wie bei Moses) in sechs Zeitfolgen, und die Amschaspands waren dabei wirksam; zuerst das Licht zwischen Himmel und Erde, Fixsterne und Irrsterne, darauf das Wasser,

dann die Erde, dann auf dieſer Bäume und Gewächſe aller Art, nach dieſen die Thiere, endlich die Menſchen, Meſchia und Meſchiane, die Stammältern des menſchlichen Geſchlechts. Nach Vollendung der Schöpfung feierte Ormuzd zu Ehren derſelben mit den Himmliſchen Feſte. Dieſer Feſte ſind ſechs, in das Jahr vertheilt, nach Verſchiedenheit der Zeit, wie alles nach und nach hervorwächſt. Das erſte iſt noch bis auf dieſen Tag ein Schöpfungsfeſt, am erſten Tag des neuen mit dem Frühling beginnendes Jahres.

Nachdem Ormuzd, oder Oromazes, wie ihn die Griechen nennen, von dem Ewigen geſchaffen worden: ſchuf dieſer auch den Ahriman. Anfänglich war derſelbe auch gut, und kannte das Gute: aber ſein Licht verwandelte ſich in Finſterniß, indem er Ormuzd's Herrlichkeit, die eine Stufe höher als die ſeinige war, beneidete. Er ſank immer tiefer durch Feindſchaft gegen Ormuzd, und es entſtanden zwei Reiche, des Lichts und der Finſterniß. Anfänglich waren Ormuzd und Ahriman in Gemeinſchaft, um die Welt zu ſchaffen; wie denn auch der letzte wirklich zur Schöpfung des Waſſers und der Erde mit beigetragen hatte, denn die materiellen Elemente haben Finſterniß, und dieſe kömmt von Ahrimann. Allein dieſer trennte ſich aus Neid von Ormuzd, und wurde ſein Widerſacher. Er dachte nun darauf, an der Zerrüttung der Welt des Ormuzd zu arbeiten. Zu dem Ende ſchuf er ebenfalls eine Reihe von Weſen, welche die Gegner der reinen Weſen des Ormuzd waren. Den 7 Amſchaspands ſetzte er 7 Erzdews entgegen, deren

jeder seinen besonderen Namen und seinen Widersacher unter den Amschaspands hatte. Sie sind eben so wie diese männlichen und weiblichen Geschlechts. Alle Uebel kommen von ihnen her, und jeder Dew (Teufel) ist eine besondere Quelle von eigenen Uebeln. Auch haben Erzdew's noch Mithelfer, die bei ihnen eben die Stelle vertreten, die bei den Amschaspands die Izeds und bei den höhern Izeds die niedern einnehmen. Sie erscheinen unter allerlei Gestalten auf der Erde, als böse Menschen, Schlangen, Wölfe, Fliegen u. s. w. Durch Ahriman und seine Dew's wurden die ersten Menschen verführt, und böse. Aber am Ende der Dinge sollen beide Reiche Ormuzds und Ahrimans wieder Eins, und Ahriman und seine Dew's wieder Licht werden. Jeder Parse lebt im Streitdienste gegen Ahriman und seine Gehülfen, die er im reinen Dienste Ormuzds ohne Unterlaß bekämpfen soll. Von diesem Streitdienste erlöset ihn der Tod, den er nicht zu fürchten hat, wenn er während seines Lebens in seinem Dienste gegen Ahriman und dessen Gehülfen nur treu und standhaft kämpfte. Nach dem Urtheilspruch Ormuzds ist der Mittelaufenthalt der Seele bis zur Auferstehung mehr oder weniger selig, oder Unseligkeit und Angst. Die Seelen, über deren Leben Ormuzd ein beifälliges Urtheil spricht, kommen in ein Land der Freuden, und warten der fröhlichen Auferstehung; wird aber das Verdammungsurtheil über eine Seele ausgesprochen, so kömmt sie an einen Ort, den ihre Thaten verdienen. Endlich folgt die Auferstehung, zu welcher Gute und Böse gelangen. Erde und Flüsse sollen

die Gebeine der Menſchen wieder geben. Ormuzd will ſie zuſammen ſetzen, mit Fleiſch und Adern überziehen, und neu beleben. Gute ſollen ſich zu Guten, Böſe zu Böſen geſellen. Darauf ſoll die ganze Natur ſo neu werden, wie der Menſch nach Leib und Seele. Wenn die Verdammten durch Strafen im Abgrunde gedemüthiget und geläutert worden: ſo müſſen ſie in Feuerſtrömen geſchmolzenen Metalls die letzte Reinigung erfahren. Alsdann genießen ſie mit den Gerechten einer endloſen Seligkeit. Die ganze Natur iſt nun, was ſie ſeyn ſollte, Licht; ſelbſt der Abgrund iſt nicht mehr; die Hölle wird ein Paradies; Ahrimans Reich iſt zertrümmert, und Ormuzds Reich allein Alles in Allem.

In dieſer Lehre iſt vom Emanatismus nichts ſichtbar. Von allen Weſen, die Daſeyn erhielten, wird geſagt, das höchſte Weſen, oder der Stellvertreter deſſelben, habe ſie gebildet, gebaret, geſchaffen, ſichtbar gemacht. Deutlicher, obgleich indirect, weiſet ſie auf den geiſtigen Pantheismus hin. Der Brachmane führte das höchſte Weſen unmittelbar in die Natur ein, oder vielmehr war im die Natur, in wie fern ſie den Grund der Erſcheinungen in ſich enthält, und nicht ſelbſt Erſcheinung iſt, die Gottheit ſelbſt; das höchſte Weſen war ihm die abſolute Natur; es erfüllte dieſelbe in allen Elementen, in allen Arten der Miſchungen und Verbindungen der Elemente. Zoroaſters und der Parſen Lehre hingegen läßt das höchſte Weſen in der Natur durch Mittelweſen vertreten, die aber doch nichts anderes, als ſeine Eigenſchaften und Kräfte ſeyn können: ſie verläugnet alſo den rei-

nen geiſtigen Pantheismus nicht. Im Sulma Eslam, einem unter den Parſen ſehr in Anſehn ſtehenden Buche, von welchem Anquetil du Perron in der Vorrede zum Bundeheſch Nachricht giebt, ſteht: Ormuzd habe Alles, was er gemacht habe, mit Hülfe der Zeit ohne Grenzen gemacht. Dieſe iſt alſo den Parſen kein müßiger Zuſchauer; und da ſich in ihr weder Anfang noch Ende denken läßt, ſo war ſie auch von Ewigkeit her, und iſt in alle Ewigkeit thätig und wirkſam; nie läßt ſie ihrer Geſchöpfe unabhängig vor ſich, und ohne Einwirkung auf ſie ſchalten und walten. Auch iſt, nach dem Izeſchne Ormuzd, als Princip der zweiten Ordnung nur durch die Zeit ohne Grenzen, oder das höchſte göttliche Weſen wirkſam: weil er mit dieſem Urweſen durch das Urfeuer unaufhörlich vereiniget iſt. Geſtört und aufgehoben kann auch dieſe Verbindung zwiſchen dem höchſten Weſen und Ormuzd nie werden, weil es nichts über ſich hat, das mächtiger wäre, und ſeine Thätigkeit hindern könnte; und Unwiſſenheit, Unthätigkeit und Gleichgültigkeit können ihm, dem höchſten in Herrlichkeit und Vollkommenheit verſchlungenen Weſen, wie es die Zendbücher nennen, ſchlechterdings nicht beigelegt werden. Ferner ſind das Licht, das Feuer und Waſſer die erſten Schöpfungen der Zeit ohne Grenzen. Es kann aber von dem Höchſten nichts geſchaffen werden, was nicht ſeiner Natur wäre. Die Elemente ſind alſo ſeines Weſens. Dem Lichte iſt eigenthümlich, daß es die Dinge ſichtbar macht, dem Feuer, dieſe ſichtbaren Dinge in Bewegung zu ſetzen, und dem Waſſer, die durch das Feuer ausge-

trockneten Theile der aus ihm entstandenen Erde durch seine ernährende Feuchtigkeit wieder zu erfrischen. Dieses alles geschieht durch Gottes schaffende und erhaltende Kraft. Auch äußert sich, nach der Parsen Lehre, die Wirksamkeit jener drei Principien nicht blos auf die Körper, sondern auch auf das Geistige, Intelligente, und bringt in denselben Wirkungen hervor, die auf verschiedene Art und in verschiedenen Modifikationen den genannten ähnlich sind. Man sieht also, daß auch nach Zoroasters Vorstellungen das Geistige, Intelligente und Materielle der Natur zu einer unzertrennlichen Einheit verknüpft, und außer Gott nichts ist, als Erscheinung.

Hiernächst kann unter Ormuzd, als der ersten Erzeugung der Zeit ohne Grenzen aus dem Urfeuer und Urwasser, nichts anders personificirt seyn, als die Gesammtheit der Natur, in welcher das Geistige und das Materielle, das Thätige und das Leidende, das Männliche und das Weibliche nicht geschieden werden können, und Eins sind, so wie man sich die Zeit ohne Grenzen oder das höchste Urwesen wahrscheinlich als den reinsten und allerfeinsten Aether dachte. Diese Vermuthung gründet sich auf den bedeutenden Umstand, daß der Zends Aveſta Ormuzd den Körper der Körper nennt, welches nichts anders als das All der Körper, die Körperwelt heißen kann, so wie man den höchsten Gott den Gott der Götter zu nennen pflegte. Das Wesen der Materie wird auch in den Zendbüchern für an sich selbst gut anerkannt; die ihr von Ahriman zugefügten Uebel sind ihr nicht wesentlich, sondern nur ankleben. In

Ormuzd iſt alles weſentlich gut und rein; folglich auch in der materiellen Welt an ſich, und von der äußerlichen Verderbenheit abſtrahirt. Was aber von Ormuzd oder der Natur gilt, gilt auch von der Zeit ohne Grenzen, welche in vorzüglichem Verſtande die Eigenſchaften Ormuzds und ſeiner Geſchöpfe, des Alls der Natur beſitzt. In dem höchſten Weſen, der Zeit ohne Grenzen, ſind Intelligenz (Licht —), Geiſt und Materie, (Feuer und Waſſer — Ormuzd —) unzertrennlich vereiniget. Die Amſchaspands, die Izeds, die Ferners ſind das, was Plato die Ideen der Dinge nannte, die Subſtrate der Erſcheinungen, das Subſtanzielle der Dinge, jedes nach ſeiner Art. Auf die Verbindung der Intelligenz, des Geiſtes und der Materie in der Natur überhaupt gerieth Zoroaſter ohne Zweifel durch einen Blick in die Natur des Menſchen, in welcher er dieſe Verbindung bemerkte; und er fand es weder der Natur des Höchſten unanſtändig, noch in ſich ſelbſt widerſprechend, ſich die ganze Natur eben ſo zu denken. Zoroaſters Lehre hätte, wie man ſieht, keines Ormuzd, keiner Amſchaspands, keiner Izeds und Ferners bedurft: aber ſeine Verehrung des höchſten Weſens war ſo hoch, daß er ſich ſcheuete, das Volk mit ſeinen Gebeten ſich unmittelbar an daſſelbe richten zu laſſen; und auch, weil er die Entſtehung des Böſen und der Uebel in der Welt nicht zu erklären vermochte, bedurfte er zu ſeinem Ahriman eines Ormuzd, dem er jenen füglicher entgegenſetzen konnte, als dem Allerhöchſten.

Nach dieſer Lehre giebt es auch keine Stufenleiter, nach welcher in der Natur der Dinge die niedern Weſen

aus höheren hervorgegangen oder gezeugt, geflossen oder ausgeströmt wären, wie in der kabbalistischen. Alle Urkräfte, Grundkräfte und abgeleitete Kräfte sind zugleich da. Durch das Urwort des Allerhöchsten, der Zeit ohne Grenzen, ist Ormuzd und mit und durch ihn alles, was ist, war und seyn wird, erschaffen. „Noch jetzt," läßt Zoroaster Ormuzd sagen, „noch jetzt spricht mein Mund dieses schöpferische Wort, in seiner ganzen Weite fort und fort," und so hat er es auch von Ewigkeit her gesprochen. Die Natur der zoroastrischen Lehre läßt auch keinen Emanatismus zu. Nach ihr giebt es zwei Welten, eine himmlische und eine irdische, eine idealische und eine wirkliche, eine übersinnliche und eine sinnliche. In Ansehung des Entstehens ist aber die sinnliche von der übersinnlichen unabhängig; beide bestehen vom Urbeginn an neben und mit einander; jene ist nur der Typus von dieser. Allen Elementen, Kräften und Erzeugnissen der irdischen Natur entsprechen Elemente, Kräfte und Erzeugnisse der idealischen, nur daß in dieser letzten Ahriman oder das Princip der Finsterniß keinen Einfluß und keine Macht hat. Wie die himmlische Welt ihr Urfeuer, Urwasser, Urlicht hat, welches unmittelbar Attribute des höchsten unsichtbaren Wesens, der grenzenlosen Zeit, sind: so hat Ormuzd, sein Repräsentant in der wirklichen Welt, sein erstes Feuer, erstes Wasser, und sein aus der Vermischung dieser beiden Urstoffe entstandenes erstes Licht; von welchen in beiden Welten das Licht geschlechtlos, das Feuer männlich und das Wasser weiblich ist. Die sieben Amschaspands, deren Erster und Führer Ormuzd selbst ist, sind in der

Hierarchie der idealiſchen Welt die Muſter oder Urbilder des Menſchen, des Thiers, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Waſſers und der Gewächſe auf der Erde. Der Menſch iſt das Ebenbild und Gleichniß von Ormuzd ſelbſt; und ſo ſind die übrigen genannten irdiſchen Elemente und Erzeugungen, der Reihe nach, Gegenbilder, der andern ſechs Amſchaspands, Bahman, Ardibehtſcht, Schariver, Sapandomad, Khordad und Amerdad. So iſt es auch mit den Izeds der andern Klaſſe. Es giebt Izeds der überſinnlichen und Izeds der ſinnlichen Welt. Sie ſind Ideale der Kräfte der letzten. Die Elemente und Kräfte derſelben und alle Gattungen und Arten von Erſcheinungen haben ihre Izeds, und bilden nicht allein die weſentlichen Eigenſchaften derſelben vor, ſondern machen auch gleichſam ihre Schutzgeiſter aus. Es giebt Izeds des Feuers, des Waſſers, der Winde, der Heerden, der Bäume und Pflanzen u. ſ. w. Die Feruers gehören ebenfalls beiden Welten zu. Sie ſind die Principien aller Formen; als ſolche ſind ſie der unſichtbaren Welt angehörig, und in wie fern ſie ſinnliche Formen annehmen, der ſichtbaren. Sie ſind die Dinge an ſich, die Subſtrate der Erſcheinungen. An und für ſich betrachtet und ehe ſie ſich in dieſe geſtalten, ſind ſie Weſen der überſinnlichen, im Gewande der Erſcheinungen aber Weſen der irdiſchen ſichtbaren Natur. Eben ſo iſt in dem Urſtier Goſchorun der höheren Welt das animaliſche und vegetabiliſche Leben der Menſchen, Thiere und Gewächſe vorgebildet; aus ſeiner rechten Seite ging das Ideal der Menſchheit, Kaiomorts, aus ſeiner linken das Urbild aller Thiere,

Gosch, und aus der hintern das der Gewächse hervor. Und so hat nach diesem Systeme alles in der sichtbaren Natur sein Gleichniß in der unsichtbaren: aber nirgend findet sich eine Spur von Ausfluß, Ausströmung oder Ausstrahlung. Alles besteht zugleich, keine der beiden Welten ist aus der andern entsprungen und hervorgegangen. Ormuzd oder das Wort des höchsten unnennbaren Wesens, war von Ewigkeit her bei diesem, und zugleich mit ihm die unsichtbare und sichtbare Welt, die nach dieser Lehre unzertrennbar von jener ist, weil sie beide zugleich durch dasselbe allmächtige Wort da sind und bestehen, und die Gegenstände der sinnlichen Welt immer auch ihren Urgrund, ihr Urbild, ihren Repräsentanten in der übersinnlichen haben. — Es ist Schade, daß der Begriff und Unterschied zwischen den Amschaspands, den übrigen Izeds, von welchen jene die erste Klasse ausmachen, und den Feruers in der Liturgie des Zend-Aveſta nicht genau bestimmt ist. Auch Kleukern, der sich um diese morgenländische Theologie durch seine Uebersetzung jenes Religionsbuchs aus dem französischen des Anquetil du Perron, durch eigene Abhandlungen und durch seinen Zend-Aveſta im Kleinen sehr verdient gemacht hat, scheinet der eigentliche Unterschied zwischen den drei genannten Arten idealischer Wesen und den Funktionen einer jeden, nicht klar gewesen zu seyn. Dieser Unterschied möchte sich auch aus den wenigen noch vorhandenen Schriften der alten Parsenreligion wohl schwerlich ganz ins Klare setzen lassen: obwohl zu glauben ist, daß der Erfinder derselben, der seinen Analogien so con-

sequent getreu blieb, auch die Natur, Eigenschaften und Wirkungskreise einer jeden Ordnung seiner übersinnlichen Hierarchie genau bestimmt haben werde.

VI.

Die Chaldäer.

Die Institute der Magier waren mehrern Völkern Oberasiens in den ältesten Zeiten eigenthümlich. So wie die Babylonier, Assyrer, Meder und Perser, hatten auch die Chaldäer ihre Magier, die eine besondere und geschlossene Priester- und Gelehrtenkaste dieser Völker bildeten. Als diese unter Cyrus sich zu einem großen Reiche vereinigten, flossen auch die Magierinstitute aller dieser einzelnen Völker in ein einziges zusammen, von welchem dann die besondern Magierkasten jeder zu diesem Reiche gehörenden Provinz einzelne Zweige ausmachten. So lange Babylonien unter chaldäischen Königen stand: hießen die Priester und Weisen der Chaldäer, die mit den Babyloniern nun in Ein Volk zusammengewachsen waren, noch Magier, wie die medischen und persischen; und wurden nur dann erst, nach dem Namen ihres Volks, Chaldäer genannt, als dieses, mit den Babyloniern, seine Selbstständigkeit verloren hatte, und sein Daseyn und sein Name von dem der herrschenden Völker der Assyrer, und in der Folge der Meder und Perser verschlungen

worden war. Das Andenken und der Name des Volks erhielt ſich nur noch in ſeinen Magiern, die nun Chaldäer genannt wurden. Es darf nicht befremden, daß im Buche Daniel, deſſen Begebenheiten noch in die letzte Zeit der Herrſchaft der chaldäiſchen Könige über das neue babyloniſche Reich fallen, die Magier der Babylonier und Chaldäer ſchon Chaldäer genannt werden: da erwieſen iſt,*) daß jenes Buch in ſpäterer Zeit zuſammengeſetzt worden iſt, in welcher das Volk der Chaldäer nicht mehr ſelbſtſtändig exiſtirte, und die Magier deſſelben ſchon lange den Namen Chaldäer erhalten hatten.

Zur Zeit der Regentſchaft der chaldäiſchen Könige über Babylonien, machten die Magier der Chaldäer ein unabhängiges für und durch ſich ſelbſt beſtehendes Inſtitut aus, das wohl, eben ſo wie die ägyptiſchen und perſiſchen Prieſterkaſten, je nach der Verſchiedenheit der Zweige der Wiſſenſchaften und der Verrichtungen, die in ihm getrieben wurden, aus verſchiedenen Klaſſen beſtanden haben mag. Nicht alle waren Aſtrologen, Nativitätſteller, Traumdeuter und Wahrſager, wofür viele ſie allein gehalten haben. Die eigentlichen Prieſter unter ihnen, beſchäftigten ſich beſonders mit der Theologie, und beſorgten den religiöſen Kultus, andere waren Naturkundige, andere Aſtronomen. Jene magiſchen Künſte trieben ſie wahrſcheinlich nur neben her, um ſich ſowohl bei den Königen und dem Volke im Anſehen und beide in einer Art von

*) S. Bertholdts Daniel, aus dem Hebräiſch-Aramäiſchen neu überſetzt und erklärt ꝛc. Erlangen, b. Palm. 1806. 8. in der Einleitung.

Abhängigkeit zu erhalten. Daß die Einsichten und Kenntnisse der Chaldäer und ihrer Magier vor der medischen und persischen Eroberung von Babylonien, nicht so verächtlich gewesen sind, wie manche geglaubt haben und vielleicht noch glauben mögen, geht daraus hervor; daß die Stadt Babylon erst von den Chaldäern unter der Regierung ihrer Könige (nach Daniel 4, 27.) erbauet, oder beträchtlich vergrößert worden; daß ohne Zweifel der Tempel des Belus in Babylon von acht Stockwerken, ebenfalls ein Werk der Chaldäer war, in welchem die Priester dieses Volks wohnten, und ihre geistlichen Funktionen daselbst verfahen, und auf der auf der Spitze seines Thurms errichteten Sternwarte ihren astronomischen Beobachtungen oblagen, mit welchen sie sich schon von Alters her beschäftigten; daß sie auch sehr wahrscheinlich, wie aus Daniels Geschichte erhellet, Anstalten hatten, in welche junge Leute zu Staatsmännern, Richtern, Aerzten ꝛc. gebildet wurden. Außerdem ist es mit dem ältesten nomadischen Zustande der Chaldäer, in welchem sie aus ihrem ursprünglichen Aufenthalte auf dem Gordyäischen Gebirge in Nordasien zwischen Armenien und Adiabene anfänglich hordenweise hervorgingen, endlich den ganzen Stamm ihres Volks nach sich zogen, und sich Babyloniens bemächtigten, nicht anders, als mit allen andern nomadischen Völkerstämmen der alten Welt. In diesem freien Naturzustande der Völker lagen die Keime zu der hervorgegangenen Staatsverfassung, Religion und Mysterien, wie an einem andern Orte gezeigt werden soll. Es ist also so unglaublich nicht, daß aus dem Schooße der nomadi-

nomadiſchen Chaldäer, die doch auch in dieſem Zuſtande ſchon unter einer gewiſſen Regentſchaft ihrer Stammshäupter, die zugleich, wie bei allen nomadiſchen Horden, auch zugleich ihre Prieſter waren, die Magier dieſes Volks hervorgegangen ſind. Auch wird als hiſtoriſch richtig angenommen, daß Cheſed, Chaschad oder Chaſad (welches Chaldäus überſetzt wird) der fünfte Sohn Nahors, des Bruders Abrahams, der erſte Stammsfürſt der Chaldäer geweſen ſey. Iſt dieſes: ſo muß auch in dieſem Stamme noch dieſelbe wiſſenſchaftliche und religiöſe Erkenntniß vorhanden geweſen ſeyn, und ſich in ihm, wenigſtens in dem des Nachdenkens fähigeren und unterrichtetern Theile des Volks, der an deſſen Spitze ſtond, fortgepflanzt haben, die Abraham, den Oheim Cheſeds, bei ſeiner Auswanderung aus Ur-Chaſdim, am Fuße des Gordduchiſchen Gebirges, dadurch beſonders auszeichnete, daß er von dem Gefühle der Allgegenwart, Allmacht und Fürſehung Gottes, der Himmel und Erde beſitzt, durchdrungen war. Und dieſe Denkart und religiöſe Geſinnung Abrahams wird ohne Zweifel auch dem Nahor, ſeinem Bruder, eigen geweſen ſeyn, und ſich unter deſſen Nachkommen erhalten haben: denn daß Tharah, Abrahams und Nahors Vater, ſpäter Laban und Rahel, wirkliche Verehrer von Götzen und Fetiſchen geweſen ſeyn ſollen, kömmt mir nicht wahrſcheinlich vor; da die Theraphim, wie dieſe Fetiſche genannt werden, als ſymboliſche Bilder anfänglich blos beſtimmt waren, das Andenken an den allgegenwärtigen Gott täglich in das Gedächtniß der Menſchen zurück zu rufen, deren Zweck und Gebrauch

aber in der Folge unter dem großen Haufen in wirklichen Fetischdienst ausgeartet seyn mag. Denn Isaak, der Sohn Abrahams, der, so wie dieser, ein Verehrer und Anbeter des einzigen wahren Gottes war, würde es seinem Sohne Jakob gewiß nicht verstattet haben, sich ein Weib aus einer Familie zu nehmen, die aus Götzendienern bestand.

Aus jener ursprünglichen reinen Quelle floß auch die Lehre der chaldäischen Magier von Gott. Nach Diodor v. Sic. (II. S. 81.) und Eusebius (praep. ev. L. IV. c. 5.) lehrten sie, daß die wesentlichen Bestandtheile der Welt ewig wären, und weder einen Anfang gehabt hätten, noch jemals vernichtet werden würden. Die Form und Einrichtung des Weltgebäudes sey das Werk einer göttlichen Vorsehung; und halb auch alles, was sich an dem Himmel ereigne, nicht durch ein Ohngefähr, oder durch eine eigene freie Bewegung, sondern nach einem bestimmten und unabänderlichen göttlichen Rathschluß erfolge. Gott sey der Vater und Regent aller Dinge; und nach Philo (de migrat. Abr. p. 415.) setzten sie hinzu, jene Vorsehung sey Gott, die durch das Universum verbreitete Seele, die Quelle aller Geister, von welchen die der höchsten Klasse den Theilen der Welt vorgesetzt wäre. Dem Porphyrius in dem Leben des Pythagoras zufolge, nannten die chaldäischen Magier, die Cicero (de divin. I.) doctorum genus antiquissimum nennet, Gott das Urfeuer, das intelligente Feuer, das unerschaffene Licht, den ewigen Glanz. Das höchste Wesen schränkt, wie sie gelehrt haben sollen, sein Licht nicht auf sich selbst und seine Intelligenz ein: sondern theilt es allen Naturen

mit. Zunächst dem göttlichen Lichte selbst steht das überweltliche Licht, der unendliche, unkörperliche, leuchtende Raum, der seelige Sitz der intellektuellen Naturen, von welchem überweltlichen Lichte dann die Körperwelt erleuchtet wird, nemlich zuerst das Empyreum, oder der höchste die Körperwelt umgebende Feuerhimmel. Zunächst an diesen grenzt der Aether, dessen Feuer zwar schon schwächer, aber doch noch so fein ist, daß es die materielle Welt durchdringt. Von diesem Aether herab gelangt also das Feuer des Empyreums zu unserer sublunarischen Welt, aber in noch schwächerem Grade. Denn obgleich die Materie, aus welcher sie besteht, nicht Licht, sondern Finsterniß ist: so wird sie doch von jenem belebenden Feuer bewegt. Es erleuchtet alle ihre Theile, indem es sich durch alles ergießt, und selbst bis in den Mittelpunkt der Erde dringt.

Den höchsten Gott verehrten die chaldäischen und babylonischen Magier, so wie die Phönizier, unter dem Bilde des Bel oder Bahal. Bahal oder Baal ist chaldäisch, Bel assyrisch, und heißt in beiden Sprachen Herr, Adon, wie ihn die Phönizier, oder Adonis, wie ihn die Griechen nannten. Herodot. Diodor von Sicilien, Hesychius und andere griechische Schriftsteller, die den Griechen von den orientalischen Wissenschaften Nachricht gegeben haben, übersetzten das Wort Βῆλος immer durch Zeus; Berosus, sagt Eusebius, war ein Priester des Belus, welcher ihnen eben das bedeutet, was die Griechen Zeus nennen.

Die Dämonologie der Chaldäer können wir übergehen: da sie doch nur ein Erzeugniß der Einbildungskraft und ihre Aechtheit sehr unsicher ist, wir es auch hier hauptsächlich mit ihrer Vorstellung von Gott zu thun haben, auf welche jene Lehre nur sehr wenig oder gar keinen Einfluß hat. Da die Magier der Chaldäer, nach Diodor's Berichte, die ewige Natur der Weltelemente behaupteten, Kraft welcher dieselben weder einen eigentlichen Ursprung in der Zeit gehabt hätten, noch künftig eine Vernichtung erleiden würden; die in dem Universum waltende Ordnung und Verbindung der Dinge in demselben aber das Werk eines verständigen Wesens sey: so herrschet auch in dieser Lehre der Chaldäer der esoterische Pantheismus unverkennbar. Von jeher und in alle Ewigkeit hinaus waren die Elemente der Welt und werden seyn, und das höchste Wesen hat von jeher dieselben geordnet und gestaltet, und wird damit nie aufhören. Auch die in dieser Gotteslehre enthaltene Lichttheorie, wenn man sie gleich nur als eine Ausgeburt der Phantasie betrachten mag, ist diesem Pantheismus nicht entgegen, und begünstiget das Ausflußsystem nicht: denn so lange Gott war, ist und seyn wird, erfüllte er mit seinem göttlichen Lichte die Welt nach allen Graden und Stufen.

VII.

Die Aegypter.

Mit der Einführung der Staatsverfassung unter den Menschen, verlor sich allmählig die älteste reine Verehrung Gottes des Allgegenwärtigen, und verbarg sich in die Geheimnisse der Priester, wie an einem andern Orte ausführlicher gezeigt werden soll. So war es auch in Aegypten. Es ist unbekannt geblieben, zu welcher Zeit der Polytheismus in Aegypten an die Stelle der ursprünglichen reinen Gottesverehrung getreten ist, da die Geschichte von der Entstehung der Staaten in diesem Lande keine Nachricht enthält; und es ist zweifelhaft, ob zu Abrahams Zeit, 3 bis 400 Jahre nach der Fluth, jene reine Religion schon unter dem ägyptischen Volke verschwunden, und nur noch in den Mysterien der Priester zu finden war. Nur von dem ägyptischen Pharao, zu welchem Abraham mit seiner Gattin kam, weiß man aus der mosaischen Genesis, daß er denselben höchsten Gott mit diesem erkannte und verehrte. Denn als dieser König Abrahams schöne Gattin in seinen Harem aufnehmen wollte, wurde er durch die Züchtigungen Gottes davon abgehalten. Er gab sie dem Abraham unberühret zurück, um nicht, durch ein so großes Vergehen gegen den Propheten Gottes, den Zorn des Höchsten auf sich, sein Haus und auf Aegypten zu laden. Er erkannte also Abrahams Gott ebenfalls als wahren Gott an. Auch aus der Begebenheit, die sich mit Abraham und Abimelech,

König von Gerar in Philistea, dem nachherigen Palästina, zutrug, erhellet, daß auch unter den größtentheils noch nomadisch lebenden Bewohnern dieses Landes zu jener Zeit die ursprüngliche wahre Religion noch einheimisch gewesen sey. Beide Könige, der ägyptische Pharao und der palästinische Emir, müssen von demselben Geiste der Religion und Gotteserkenntniß erfüllt gewesen seyn. Auch der Gebrauch der Beschneidung unter den Aegyptern, dessen Herodot erwähnt und dem sich auch Pythagoras, als er sich von den Priestern einweihen lassen wollte, unterwerfen mußte, scheint auf die Uebereinstimmung der religiösen Gesinnungen und Gebräuche der Aegypter und der Abrahamiten hinzudeuten.

Daß Abrahams Gott kein in die Sinne fallender Gegenstand, sondern der wahrhafte, das All belebende und erfüllende intelligente Geist war, leuchtet aus mehreren Stellen der mosaischen Genesis hervor. Er ist kein anderer, als den Moses selbst anbetete und verehrte; und dieser legt dem Gotte Abrahams alle die Prädikate bei, die er selbst dem höchsten Wesen zueignet. Der Gott des Moses ist auch der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Abraham bauet auf seinen nomadischen Wanderungen in mehreren Gegenden dem Herrn Altäre, er opfert ihm und prediget seinen Namen. Abraham war, wie ihn die alte mosaische Geschichte nennt, ein Priester, ein Prophet des Höchsten; und dieser höchste Gott war der, der Himmel und Erde erschaffen hat, der Himmel und Erde heiligt, einnimmt, erfüllt (Genes. 14). Gott offenbaret sich ihm als den allmächtigen Gott, und

ermahnet ihn, vor Ihm zu wandeln und fromm zu seyn, als den Herrn, dem nichts unmöglich ist (18, 14. 15.), der die innersten Gedanken kennt, und als den ewigen Gott (21, 33.); und Abimelech sprach zu Abraham: Gott ist mit dir in allem, was du thust. Abimelech konnte damit weiter nichts sagen wollen, als Gott der alles erfüllt, erweist seine Kraft auch in frommen ihn erkennenden und verehrenden Gemüthern.

Wie dieser reine ursprüngliche Glaube in Sternendienst habe ausarten, wie man sogar Menschen, Thiere, Insekten und Pflanzen zu Symbolen der Gottheit habe machen können, läßt sich nur aus der ursprünglichen Vorstellung von Gott erklären. Die zur Sinnlichkeit herabgesunkenen Menschen verloren allmählig die große das All umfassende Ansicht, und sanken von dem Allgemeinen zu dem Besondern und Einzelnen herab. Statt die Gottheit, nach einer ihr nur allein würdigen und angemessenen Vorstellung, als das das Ganze belebende und erfüllende Princip zu verehren, fanden sie dieselbe nur in einzelnen Gegenständen der Natur; aus dem innern esoterischen Pantheismus entstand der äußere, exoterische, oder der Polytheismus. Dieses war auch der Ursprung aller Gottheiten der mythologischen Welt. Wie die Natur in und außer dem Menschen nie einen Sprung thut, sondern immer Grade des Fortschrittes und Uebergangs in ihren Bildungen beobachtet, die sie sich durch eigene Gesetze vorschreibt: so geschah es auch hier in Rücksicht der Vorstellungen von der Gottheit. Keine der alten Gottheiten stieg isolirt und unmittelbar, wie Minerva aus dem Haupte

Jupiters, aus der Phantaſie der Menſchen hervor; der Menſch erfand ſie nicht aus dem Begreif: ſondern ſie traten ihm, aus den ihn umgebenden Gegenſtänden der Natur, gleichſam ſelbſt entgegen; da der Gedanke der Allgegenwart des höchſten Weſens, wenn er auch in dem Gemüthe des Menſchen bewußtlos zu ſchlummern ſcheint, doch immer, auch ihm unbewußt, wirkſam iſt, und das Göttliche in den Dingen ihn immer anſpricht. In den Dingen, natürlichen und durch Kunſt verfertigten verehrten die Polytheiſten nicht dieſe Dinge, die äußeren Erſcheinungen ſelbſt; ſondern das höchſte Weſen, das in allen Dingen wirkt und ſchafft, in den einzelnen Gottheiten die Eigenſchaften der allgemeinen Gottheit. Sonne, Mond und Sterne, welche die Zeiten des Jahres, der Monate und Tage, Wärme und Kälte, Tag und Nacht beſtimmen, erzeugen und vernichten, waren ohne Zweifel die erſten Gegenſtände des Polytheismus; ihnen folgten dann das Meer, Seen, Flüſſe, Berge, Thäler und ihre Erzeugniſſe; hierauf Heroen, Wohlthäter der Menſchen und Erfinder nützlicher und ſchöner Künſte u. ſ. w. bis zuletzt, nicht ohne Beiſtand der dichtenden Einbildungskraft und der ihr nachbildenden Kunſt, Himmel und Erde mit Göttern erfüllet waren. Es iſt ſchwer zu glauben, daß die Menſchen je die natürlichen Körper und die Gebilde der Phantaſie und Kunſt unmittelbar ſelbſt göttlich verehrt haben; es war immer die höhere Idee der unſichtbaren Gottheit, der und deren Eigenſchaften ſie in denſelben huldigten. Eben ſo waren die Bilder des dreieinigen Gottes, Jeſus, der Mutter Jeſu, der Märtyrer

und Heiligen nie selbst Gegenstände der Anbetung der Christen; sondern das Ideale, das Heilige, Uebersinnliche, das in diesen Gemälden und Werken der plastischen Künste versinnlicht dargestellt wurde.

Die alten Weisen waren weit entfernt, die Menge von Gottheiten für das anzunehmen, wofür sie der große Haufe hielt. Diese waren ihnen nur Benennungen Eines höchsten Gottes. Zeno sagte, nach dem Diogenes Laert. (B. VII. Abschn. 147.) „Gott wird in Ansehung seiner Kräfte mit vielen Namen genannt." Der Verfasser des Buchs von der Welt, bei Aristoteles (T. I. Opp. C. 7.) äußert dasselbe in folgenden Worten: „Obgleich nur Ein Gott ist, so hat man ihm doch nach seinen vielen Eigenschaften, die er in seinen Werken zu erkennen giebt, mehrere Namen gegeben." Auf gleiche Weise sagt Cicero (de Natur. Deor. II, 28.), daß Gott, je nach der Verschiedenheit der Dinge, denen er inwohne, auch verschiedene Namen erhalte. Hiermit stimmt auch Varro, beim Augustinus (de Civ. Dei L. V. C. 4.) überein: wenn er behauptet, die Götter wären nichts als Benennungen des einzigen höchsten Gottes, welche seine verschiedenen Vollkommenheiten, und die verschiedenen Wirkungen seiner Güte und Macht ausdrückten. Seneca (Lib. IV. de Benefic. Cap. 7.) sagt eben so von Gott; man könne ihm alle Namen, welche irgend eine Kraft und Wirkung der himmlischen Dinge in sich faßten, beilegen; er könne so viel Namen haben, als er Arten von Kräften äußere. Mehrere solcher Beweisstellen hat Cudworth im Systema Intel-

lectuale hujus Universi cet. S. 730. ff. nach Mosheims lateinischer Uebersetzung gesammelt, aus welchen ich nur noch folgendes Fragment des griechischen Dichters Hermesianax anführe:

Pluto, Persephone, Ceres et Venus alma et Amores,
Tritones, Nereus, Tethys, Neptunus, et ipse
Mercurius, Juno, Vulcanus, Jupiter et Pan,
Diana, et Phoebus jaculator, *sunt Deus unus.*

Den Gedanken der Entstehung der Vielgötterei aus der Lehre eines einzigen die Welt und ihre Dinge erschaffenden, belebenden, allgegenwärtig durchdringenden höchsten verständigen Wesens hat Jablonski, der gelehrteste und einsichtvollste Schriftsteller über die Theologie der alten Aegypter zwar nicht geäußert; aber er gehet doch aus seiner Klassifikation der ägyptischen Gottheiten, die er in seinem berühmten Pantheon Aegyptiorum aufgestellt hat, deutlich hervor. Er theilet sie in zwei Hauptklassen, von welchen die erste die intelligiblen, blos mit der Vernunft zu fassenden, die zweite aber die materiellen oder den Sinnen unterworfenen Gottheiten, begreift. Zur ersten Klasse gehören Athor, Phthas, Neitha, Knuph und Tithrambo oder Thermuthis. Die zweite Klasse hat fünf Ordnungen: auf die unsichtbaren Götter folgten nemlich 1) die sieben Planeten, Luna, Merkur, Venus, Sol, Mars, Jupiter und Saturn; an ihrer Spitze der Schöpfer und Regierer derselben. Diesen sieben Gottheiten wurden dann 2) noch vier andere, Ammon (in gewisser Rücksicht Herkules), Horus, Serapis und Harpokrates, zugesellt. Sie

ſind ſo viel Symbole der vier Jahreszeiten, welche die Sonne durch ihre jährliche Bewegung in den Nachtgleichen und Solſtizien bewirkt, und aus welchen für unſere Erde unzählige Wohlthaten entſtehen. 3) An die Reihe kamen dann noch Oſiris und Iſis (zwei neue Symbole der Sonne und des Mondes), Aruëris (von Andern Apollo und von Einigen der ältere Horus genannt), Typhon und Nephthys. Sie bezogen ſich auf die fünf Tage, welche die Aegypter dem alten aus 360 Tagen beſtehenden Jahre noch zulegten, um es vollſtändig zu machen. (Nach des Vignoles Chronologie T. I. p. 571. ff. und T. II. p. 675 ff. geſchah dieſes im Jahre der Jul. Periode 3389. 1325 Jahre vor Chriſti Geburt und 320 Jahre nach dem Ausgange der Iſraeliten aus Aegypten). Hierauf 4) die ſich auf den Nil beziehenden Gottheiten; endlich 5) die geheiligten Thiere, Obelisken, Statuen und plaſtiſche Bildniſſe und Gewächſe, als ſymboliſche Geſtalten der Gottheiten.

Der höchſte Gegenſtand der Verehrung der Aegypter in den älteſten Zeiten war geiſtiger, intelligibler Natur; alſo nicht den Sinnen unterworfen, ſondern nur dem Gemüthe, der Vernunft erkennbar. Die erſten Lehrer der Weisheit dieſes Volks erkannten nemlich das Daſeyn eines ungebornen ewigen Geiſtes, der vor allen Dingen da war, alles erſchaffen habe, alles erhalte, alles in ſich ſchlieſſe, alles durchdringe und belebe, der der Geiſt des Weltalls, der Beſchützer und Wohlthäter der Menſchen ſey. *) Der alte ägyptiſche Prophet Bithys bei dem

*) Jablonski Panth. Aegypt. Prolog. §. XXII.

Jamblichus *) nennet dieſen Geiſt das Wort Gottes, der alles durchdringe, die ganze Welt durchgehe, nomen — verbum illud Dei, qui omnia pervadit et totum mundum permeat). Eben dieſe Gottheit iſt es, von der Horapollo **) ſagt: durch dieſes Symbol (der ganzen Schlange) bezeichnen ſie auch den Geiſt, der die ganze Welt durchdringt. Dieſe älteſte Lehre, meint Jablonski, hätten die Aegypter von den iſraelitiſchen Patriarchen empfangen, und auf ihre ſpäten Nachkommen, unter welchen ſie lange noch geblühet have, fortgepflanzt. Den Beweis des iſraelitiſch-patriarchaliſchen Urſprungs dieſer Lehre unter den Aegyptern, gründet er auf Spuren der Uebereinſtimmung zwiſchen der moſaiſchen und ägyptiſchen Kosmogenie. So gelehrt und ſcharfſinnig aber auch alles iſt, was Jablonski darüber ſagt: ſo kann man ſich doch dabei des Gedankens nicht erwehren, daß Moſes, der in Aegypten geboren, und von den Prieſtern des Landes unterrichtet worden, ſeine Kosmogenie von dieſen wohl ſelbſt erhalten haben möchte. Die Quelle, aus welcher die moſaiſchen Patriarchen ihre Gotteserkenntniß ſchöpften, war auch den ägyptiſchen Weiſen zugänglich: denn ſie iſt keine andere, als die Natur der menſchlichen Vernunft und des menſchlichen Gefühls ſelbſt, zugleich mit den Eindrücken der äuſſern Natur auf dieſes Gefühl. Und ſo kann dieſe urſprüngliche wahre Gotteserkenntniß unter den Urvätern

*) de Mysteriis Sect. VIII. Cap. 5.

**) Hieroglyph. L. I. Cap. 64.

sowohl des israelitischen als des ägyptischen Volks entstanden seyn, ohne daß sie von jenen auf diese übergangen zu seyn braucht. Aus der mosaischen Erzählung von Abraham, die wir oben angeführt haben, gehet auch selbst hervor, daß der ägyptische Pharao den Abraham für einen Propheten des Gottes, den er selbst verehrte, anerkannt habe. Die wahre Gotteserkenntniß war also schon in Aegypten, ehe Abraham dahin kam. Die mosaische Kosmogonie kann aber auch aus der ägyptischen geflossen seyn. In Aegypten bestanden schon vor und zu Moses Zeiten Unterrichts-Institute, in welcher er die Lehre von Gott und der Weltentstehung empfangen haben konnte: in dem sklavischen Zustande, in welchem die Hebräer in Aegypten sich befanden, haben aber diese dergleichen Institute schwerlich unter sich gehabt, wenigstens gedenken die mosaischen Schriften derselben mit keinem Worte.

Daß die Israeliten zur Zeit ihrer Auswanderung aus Aegypten, wo sie sich seit Jakobs Ankunft mit seiner Familie 215 Jahre lang aufgehalten hatten, wenig oder nichts mehr von dem Gotte ihrer Väter wußten, bezeuget Moses (II. 3. 13 — 15 und 4. 1) selbst. Er fragt Gott, was er den Israeliten, zu welchen er gesandt wurde, um sich ihnen als ihren Erretter anzukündigen, antworten sollte, wenn sie ihn fragten, wie der Name des Gottes, der ihn sende, heiße. Da antwortete ihm Gott, er solle den Kindern Israels sagen: Er, der seyn werde, der Herr ihrer Väter Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, habe ihn zu ihnen ge-

ſandt. Und da Moſes zweifelt, daß ſie ſeinen Worten glauben würden: ſo giebt ihm Gott ſelbſt einige Wunderzeichen, als Mittel an, um ſie von der Wahrheit ſeiner Worte zu überzeugen. Moſes war auch wirklich genöthiget, ſich dieſer Mittel zu bedienen, um ſeinen Worten Glauben zu verſchaffen, daß der, der ſeyn wird, oder der, der war, iſt und ſeyn werde (ein der Inſchrift am Tempel zu Sais völlig gleicher Ausdruck) der Iſraeliten Gott und Herr, und Moſes von dieſem geſandt ſey. Die Unwiſſenheit dieſes Volk in Anſehung des Gottes ihrer Väter iſt begreiflich. Vor Jakobs und ſeiner Familie Einzug in Aegypten führten die Patriarchen ein freies nomadiſches Familienleben, in welchem ſie mit Gott und der Natur in naher Berührung ſtanden. Die Wirkungen der Kräfte der Natur um ſie her, und der Eindruck derſelben auf die Vermögen ihres Gemüths, hatten die Idee von einem höchſten, allmächtigen, allgegenwärtigen Weſen in ihnen erweckt, und ſie nannten es Jehovah. Jehovah Elohim. El Schaddai. Jener freie Zuſtand ging für die Familie Jakobs und ihre Nachkommen durch den Eintritt in die gebundnere bürgerliche Verfaſſung Aegyptens verloren, und mit ihm ſchwand auch allmählig das Gefühl der Allgegenwart, die Idee und der Name Gottes, und was die Zeit davon in den Gemüthern noch nicht ganz getilgt hatte, vernichtete endlich die öffentliche Landesreligion, in welche die Iſraeliten verwickelt wurden, völlig. Darum glaubte Moſes erſt einen Namen haben zu müſſen, unter welchem er den Iſraeliten den Gott ihrer Väter bekannt machen, und Wunder, durch die er

den ihm von demſelben ertheilten Auftrag an ſein Volk beglaubigen könnte. Und Gott ſprach zu Moſes, ſage den Kindern Iſraels: der Herr, eurer Väter Gott, der Gott Abrahams ꝛc. hat mich zu euch geſandt; das iſt mein Name ewiglich. Moſes ſollte Gott alſo Herr nennen, welcher Name (nach II. 6, 12.) dem Abraham, Iſaak und Jakob nicht geoffenbaret worden, ob er ihnen gleich als ihr allmächtiger Gott erſchienen ſey. Dieſe Erſcheinung iſt nichts anders, als die oben bemerkte Art der Kundbarwerdung des allgegenwärtigen, allmächtigen Weſens in dem Gemüthe der Erzväter, die es mit einem allgemeinen Namen Jehovah nannten, welcher Name wohl keinen andern Begriff in ſich faßt, als der auch in den Namen Θεὸς, Deus, Theus, Theut oder Gott, liegt. Daß Moſes den Iſraeliten Gott unter dem Prädikate Herr offenbaret, das zuvor den Patriarchen nicht bekannt geweſen ſeyn ſoll, hat wohl ſeinen Grund in dem Plane dieſes Heerführers und Geſetzgebers, der unter den Iſraeliten eine theokratiſche Verfaſſung einführen wollte und auch einführte. Gott ſollte ihr Regent, ihr Herr ſeyn, und die Hohenprieſter und Prieſter unter Gottes unmittelbarem Einfluß ſtehen, und ſeine Organe werden. Dem ſey nun wie es wolle: ſo iſt doch keinem Zweifel unterworfen, daß ſchon lange vor Moſes die oben angeführte Lehre von Gott unter den Aegyptern beſtanden habe. Sie verehrten dieſes höchſte Weſen unter verſchiedenen Geſtalten, als ſo vielen Eigenſchaften deſſelben. Dieſe nannten ſie in ihrer Sprache Athor, Phthas, Neitha, Knuph und Tithrambo oder Thermuthis.

Athor war den alten ägyptischen Weisen die Nacht, als das erste leidende Princip aller Dinge. Die Nacht ist aber nichts, als der gänzliche Mangel alles Lichts. In dieser Rücksicht, in diesem gewöhnlichen und natürlichen Sinne, konnten sie sich die Nacht nicht als den Urgrund der Dinge gedacht haben: unter der Nacht stellten sie sich vielmehr den ursprünglichen formlosen Urstoff, das Chaos der Griechen vor, in welchem, nach menschlichem Begriffe, nichts unterscheidbar, alles mit Finsterniß und Dunkel bedeckt war; mit einem Worte, die ursprüngliche ungeformte Materie, jenen Bestandtheil des höchsten Wesens aller Wesen, welcher den Grundstoff der Sinnenwelt und der in ihr befindlichen Erzeugnisse ausmacht. Schwerlich haben die ägyptischen Propheten der ältesten Zeit die Athor oder die Nacht als eine besondere Gottheit, sondern vielmehr in derselben die in und durch Gottes Wesen bestehende Materialität verehrt. Erst später wurde diese Idee in eine Göttin der Nacht und in die die Nacht beherrschende Königin, die Luna, verwandelt, und unter dem Bilde einer Kuh verehrt.

Daß die von mir geäußerte Meinung, unter der Athor oder der Nacht müsse der göttliche materielle Urstoff verstanden werden, die richtige sey, erhellet daraus, daß die ägyptischen Weisen ein höchstes geistiges und intelligentes das ganze All bildendes und durchdringendes Wesen annahmen, das sie also von dem körperlichen All oder der Sinnenwelt, folglich auch von der materiellen Ursubstanz verschieden gedacht haben müssen. Athor hieß aber, wie Jablonski bewiesen hat, in der ägyptischen

ſchen Sprache die Nacht. Da ſie nun die Nacht als erſtes ewiges Prin cip der Sinnenwelt betrachteten, ihnen auch der Gedanke nicht beigehen konnte, daß dieſelbe aus dem Nichts entſtanden ſey: ſo konnte ihnen auch die Nacht nichts anders ſeyn, als das urſprüngliche, noch unsgeſtaltete, materielle Princip, das Chaos der Griechen. Hiermit ſtimmt auch überein, was der Verfaſſer der dem mit den ägyptiſchen Myſterien bekannten Orpheus beigelegten Hymnen von der Nacht ſagt:

Nacht, dich will ich beſingen, dich Mutter der Götter und Menſchen;
Nacht, du Urquell des Alls, dich; die auch Aphrodite wir nennen.

Und in einem andern Orphiſchen Geſange *) berathſchlagt ſich Zeus, der Schöpfer und Baumeiſter, mit der Nacht, als ob ſie ihm als Gehülfin zur Seite ſtände, über die Schaffung der Welt. Zeus redet ſie an:

Götternährerin, Höchſte! wie, Nimmergeborene, ſoll ich,
Sage mir, Mutter Nacht, der Unſterblichen Urbeginn weiſe
Sinnen, wie ſoll ich es machen, daß Alles nur Eins ſey und Alles
Auch beſtehe für ſich?

und die Nacht antwortet:

Alles umgieb mit unendlichem Aether, in Mitte des Aethers
Setze den Himmel, in ihn dann grenzlos die Erde, das Meer auch,
Und der Geſtirne All, mit ihnen den Himmel zu krönen.

In ſpätern Zeiten wurde Aether oder die Nacht von den Aegyptern als Iris, ſo wie das höchſte geiſtige und

*) Bei Eſchenbach in Epigone, p. 79.

intelligente bildende Wesen unter der Gestalt des Osiris und die aus beiden hervorgegangene sinnliche Welt unter dem Bilde des Horus verehret. Nach Plutarch (de Iside et Osiride) stellten die Aegypter das Wesen Gottes oder die Natur der Dinge unter dem Bilde eines Dreiecks von ungleichen Seiten vor. Die untere Seite oder die Basis hat vier Theile, die auf derselben rechtwinklig mit ihr stehenden drei Theile, und die dem rechten Winkel gegen über liegende Seite fünf Theile. In diesem Dreieck haben die Quadrate der beiden ersten Seiten, die den rechten Winkel bilden, zusammen gerade so viel Inhalt, als das Quadrat der letzten, die beiden ersten Seiten verbindende Seite allein. Die senkrecht stehende Seite mit drei Theilen muß man sich als das männliche, die aus vier Theilen bestehende Grundlinie selbst als das weibliche Princip, und die zwischen den Enden dieser beiden liegende, in fünf Theile getheilte Seite als das von beiden Erzeugte vorstellen. Also war den Aegyptern Osiris die männliche Urkraft, Isis die weibliche Gebärungskraft und Horus das Produkt aus beiden: denn die 3 ist die erste ungerade, also vollkommene Zahl, die 4 das Quadrat von der ersten geraden Zahl 2, und die 5 ist theils dem Vater, theils der Mutter ähnlich, weil sie aus der 3 und 2 besteht.

Auch den Griechen waren Nacht und Chaos gleichbedeutende Ausdrücke. So sagt Aristoteles in seiner Metaphysik (L. XII. Cap. 6.) „die Theologen ließen Alles aus der Nacht hervorgehen, und die Physiker sprächen, daß Alles unter einander gemischt gewesen sey";

und bald darauf wird gesagt, „das Chaos oder die Nacht habe nicht eine unendliche Zeit hindurch dauern können.“

Mit Recht bemerkt daher Jablonski (L. I. C. 1. §. 11.), daß die Pythagoräer und Platoniker in den (aus ägyptischer Quelle geschöpften) theologischen Lehrsätzen des Orpheus der Nacht, noch ein anderes früheres Princip, nemlich die ewige göttliche Intelligens (*mens divina aeterna*), die mit Zuziehung der Nacht Alles gemacht habe, beigesellet hätten. Brucker ist (in seiner Institution. Histor. philosoph. p. 82.) dieser Meinung ebenfalls. „Daß sie (die Aegypter, heißt es daselbst) die Materie für ewig gehalten haben, daran läßt uns das, was sie von der Isis lehrten, nicht zweifeln; diese mag nun, wie einige wollen, das Universum, oder wie Plutarch will, nur den leidenden Theil desselben, vorbilden. Materie war ihnen also das erste und ewige Princip; und diejenigen irren sehr, die ihnen die Schöpfung der Dinge aus Nichts zuschreiben. Daß sie dieser Materie einen göttlichen durch dieselbe verbreiteten und mit ihr auf das innigste und wesentlich vereinigten Geist beigesellet haben, erhellet aus dem Vorhergehenden, und darauf deutet das Eheband zwischen Osiris und Isis, auch soll wohl die Sage von dem Ursprunge der Welt aus einem Ei darauf hindeuten. Die Aegypter stellten sich also vor, die Welt sey aus der Verbindung dieser zwei Principien entstanden; und viele vermuthen, daß die Welt unter dem Namen des Sohnes Horus verborgen liege.“

Die mit der Luft, der Nacht, der Urmaterie innig vereinigte Gottheit nannten die Aegypter Phthas. Diese Benennung bezeichnet den Alles regierenden, die ganze Welt durchdringenden, beseelenden und belebenden Geist, den sich die Aegypter als den höchsten Aether, als das feinste und reinste, in einem ewigen und unveränderlichen Lichte glänzende Feuer vorstellten. Dieser ewige und unendliche Geist war es, der, nach der Vorstellung der Aegypter, das Chaos oder die unter einander gemischte formlose Materie, in welcher er sich befand, bewegte und ordnete. Nach dem Herapollo (L. I. cap. 12.) war er Mann-Weib und zugleich die höchste Intelligenz, durch deren Willen die Welt gemacht worden, und durch deren Planung, Anordnung und Regierung jetzt alles in der Welt geschieht. Phthas war den Aegyptern der intelligente Werkmeister, der das dunkle Chaos zuerst in ein Ei gestaltet, und dann aus der in demselben enthaltenen Materie alle Dinge geschaffen, und aus der Finsterniß an das Licht gebracht hat. Orpheus schildert seinen Weltbaumeister als zugleich männlich und weiblich; dieses sagten auch die Aegypter von ihrem Phthas, welches Wort in ihrer Sprache der Bestimmende, Beschließende, Ordnende bedeutet. Durch die doppelte Natur ihres Phthas wollten sie zu verstehen geben, daß jener höchste Baumeister die Ursache aller Dinge und der ganzen Natur, in wie fern dieselbe nicht allein thätig, sondern auch leidend sey, in sich enthalte. Jene animalische und symbolische Vorstellung von dem Baumeister des Weltalls, hat auch allen Völkern des Orients zu jeder Zeit ange-

mein gefallen, und noch jetzt finden sich davon in der Lehre der indischen Brachmanen deutliche Spuren.

Derselbe ewige höchste Gott war es, den die Aegypter auch unter dem Namen Knuph verehrten. Er war kein anderer, als der, den sie Phthas nannten. Sie gaben ihm jenen Namen um ihn als den guten Geist, als Agathodämon, welchen Sinn auch das ägyptische Wort hat, zu bezeichnen. Zuweilen nannten sie ihn Ichthon oder Jeton, welches Wort so viel als Gott oder Geist der Welt bedeutet: in wie fern er aber den Namen Jenuph, Jhnuph führte welchen die Griechen mit Weglassung des J fälschlich in Knuph und Knuph verwandelten, war er der gute Gott oder Geist. Die Aegypter sagten von ihm, er sey ungezeugt, ewig und unsterblich; der Werkmeister oder Erbauer der Welt; die Ursache aller Dinge, der Urheber alles Guten, aller Wohlthaten, die die Menschen empfangen.

Die Lehre der Aegypter von dem Phthas und Knuph ergiebt sich: wenn man die älteste, aus den ägyptischen Mysterien abstammende Lehre der Orphiker von der Entstehung der Welt, mit der vom Eusebius aufbewahrten ägyptischen Tradition von diesem Gegenstande zusammenhält. Jene lautet in den Clementinischen Recognitionen B. X. Cap. 30, in des Cotelerius Patribus Apostolic. T. I. p. 5[illegible] so: „Orpheus sagt: anfänglich sey ein ewiges, unermeßliches, ungezeugtes Chaos, ein ungestaltetes Eins gewesen, aus welchem alles gemacht worden. Dieses Chaos habe in einem unermeßlichen Zeitraume, gleichsam wie ein un-

geheures Ei, ein Wesen, von doppeltem Geschlechte, Mann und Weib genannt, aus sich hervorgebracht, und es sey dieses Wesen aus der Vermischung der sich entgegengesetzten Verschiedenheiten beide Geschlechter zusammengewachsen. Der Urgrund aller Dinge sey das, was zuerst aus der reinen Materie hervorgegangen wäre, und, indem es hervorgegangen, die vier Elemente geschieden, aus den beiden ersten den Himmel, aus den andern aber die Erde gemacht habe. Aus der wechselseitigen Gemeinschaft beider (des Himmels und der Erde) werde aber, sagt er (Orpheus), alles gezeugt und geboren." Diese Dichtung, fährt Jablonski fort, scheint folgenden Sinn zu haben: Von aller Ewigkeit her waren Geist und Materie in einem unermeßlichen Chaos vereiniget. Der Geist gab aber dieser rohen, unförmlichen Masse allmählig die Gestalt eines Eies, und entwickelte und äußerte seine Kraft, indem er die Elemente in demselben trennte und aus ihnen alles schuf. Der Geist hatte aber eine zugleich männliche und weibliche Natur, oder, er hatte die Eigenschaften der gesammten Natur, nach welchen dieselbe sowohl thätig, als leidend oder empfangend ist.

Nach der ägyptischen Tradition bei Eusebius, (Praepar. evang. L. III. Cap. 11.) hat Kneph, oder richtiger Knuph, aus seinem Munde ein Ei hervorgebracht, und aus diesem sey ein anderer Gott hervorgegangen, welcher von den Aegyptern Phthas, von den Griechen Hephästos oder Vulkan genannt werde. Unter dem Ei verständen die Aegypter die Welt.

Eusebius trägt zwar hier die alte ächte ägyptische Lehre vor: er hat sie aber mit einer fremden, von den Pythagoräern und Platonikern herrührenden Zugabe versetzt; indem er dem Ei der Orphiker, deren Wissenschaft ganz aus ägyptischen Quellen geflossen ist, und dem aus dem Ei hervorgegangenen doppelgeschlechtigen Phthas den Knuph als höheres Princip beifügte und vorsetzte. Knuph durchbrach das Ei, und ist, nach dieser Darstellung, der wahre Erbauer der Welt; Phthas aber das Princip von männlich-weiblicher Natur, das aus dem Ei hervorging.

Etwas Wahres liegt allerdings in dieser Vorstellung des Eusebius. Phthas und Knuph bedeuteten den alten Aegyptern einen und denselben Gott. Es sind nur zwei Namen, die verschiedene Eigenschaften des einzigen unendlichen Wesens ausdrückten; Phthas die höchste Intelligenz, Knuph den Geist, beide zugleich mit der ewigen Materie innig verbunden, die von ihnen, auch von aller Ewigkeit her zur Form der Welt entwickelt wurde, und in alle Ewigkeit hin entwickelt und gestaltet wird. Die Eigenschaften der Intelligenz und des Geistes vereinigen die Clementinischen Recognitionen in ein einziges Wesen, den Phthas, die Traditionen bei Eusebius in zwei Wesen mit verschiedenen Namen, Phthas und Knuph. Das intelligente, nach Gesetzen ordnende Princip der eine, der belebende, bewegende, die Natur durchdringende, erzeugende, ernährende Geist der andere; beide zugleich mit der Materie auf das innigste.

wirklichkeit und wirksamkeit vereinigt. Die ursprüngliche, reine Gottesidee ist hier unverkennbar.

An Knuph und Phthas reihet sich sehr natürlich Neitha, eine sehr alte ägyptische Gottheit. So wie Phthas zu Memphis und Knuph zu Elephantine, hatte Neith oder Neitha ihren Tempel und ein berühmtes Priester-Collegium zu Sais. Die Griechen hielten sie für ihre Minerva. Auch sie vereinigte in sich die weibliche und männliche Natur, so wie Phthas die männliche und weibliche. Dieser war Mann-Weib, jene Weib-Mann. (S. Horapollo in Hieroglyph. L. I. C. 12.) Die Aegypter symbolisirten also auch in Neitha, wie im Phthas und Knuph, das thätige und empfangende Princip der Natur. Es war der Tempel dieser Gottheit zu Sais, an welchem, nach Plutarch (de Iside et Osiride), die berühmte Inschrift stand: „Ich bin alles, was gewesen ist, was ist, und was seyn wird; noch hat kein Sterblicher meinen Schleier aufgedeckt.“ Bei Proklus in Timaeum Platon. steht diese Inschrift ebenfalls, nur mit dem Unterschiede, daß er, der Sprache und dem Genius Aegyptens angemessener, den griechischen Peplus in eine Tunika (χιτῶνα) verändert, und hinzusetzt: die Frucht, welche ich geboren habe, ist die Sonne. Wenn also diese Gottheit alles umfaßte, was da war, ist und seyn wird: so lagen in ihr alle Principien der ganzen Natur der Dinge, oder vielmehr, sie war selbst diese Natur in ihrer Göttlichkeit. Man sieht auch hieraus den Grund ein, warum man dieser Gottheit das doppelte Geschlecht beilegte. Neitha war

den Aegyptern auch die Göttin der Weisheit, oder der ewige alles mit Weisheit beschließende und ordnende Geist, selbst nach dem Wortverstande des ägyptischen Namens Neith, welcher decernens, constituens, ordinans bedeutet.

Die Verbindung zwischen Athor, Phthas, Knuph und Neitha läßt sich so denken. So wie Athor die ewige Materie in ihrem chaotischen Zustande, als wesentlicher Bestandtheil, als passives Princip des höchsten Wesens; Phthas eben dieses höchste Wesen, als Vater, als Ordner, als actives Princip; und Neitha die Weisheit, die Intelligenz desselben ausdrückte: so wurde im Knuph die Güte und der Geist, oder das Princip des Lebens charakterisirt. Die Griechen nannten ihn daher auch den Agathodämon oder den guten Geist; er war so ewig, so unendlich, so das Universum durchdringend und belebend, wie Phthas und Neitha, und eben so wie diese der Urgrund von allem, der Weltschöpfer, der Geist des Weltalls, in welcher Rücksicht er auch Ichthon, der Geist oder die Seele der Welt genannt wurde. Als in der Folge diese Ansicht unter den Aegyptern immer mehr in Abnahme gerieth: legten sie den Namen Knuph oder des guten Geistes, dem Nile, der ihr Land durch Ueberschwemmungen fruchtbar machte, oder den Symbolen, die seine Fruchtbarkeit bezeichneten, bei. Knuph wurde zwar von allen Aegyptern, aber doch vorzüglich von den Einwohnern der Provinz Thebais, besonders zu Elephantine, einer Stadt dieses Namens, mit großer Religiosität verehrt. Sein Symbol war die

in Form eines Zirkels gekrümmte Schlange, die von den Aegyptern ebenfalls Knuph oder Agathodämon genannt wurde. (S. Euseb. praepar. evang. L. I. C. 10. und L. III. C. 11.).

Die letzte der unsichtbaren Gottheiten der Aegypter war Tithrambo oder Thermuthis, die Hekate oder Nemesis der Griechen. Sie war die über die Uebelthaten der Menschen erzürnte, Gerechtigkeit verwaltende, strafende Gottheit: also auch eine besonders hypostasirte Eigenschaft des höchsten Wesens. In der Folge legten die Aegypter diese Eigenschaft einem untergeordneten Wesen bei: weil sie dafür hielten, daß dieses Amt unter der Würde des höchsten Wesens sey. Ihr Sinnbild war eine Art Vipern oder giftiger Schlangen, die sie ebenfalls Thermuthis nannten.

Aus dem bisher Angeführten erhellet schon zur Genüge, daß der ursprüngliche theologische Lehrbegriff der Aegypter der reine geistige Pantheismus oder die Allgegenwart des göttlichen Wesens war: denn es ist augenscheinlich, daß sie unter den Namen und Formen der genannten besondern Gottheiten immer nur eine und dieselbe allgemeine unsichtbare Gottheit verehrten. Jene Götter bilden besondere Eigenschaften des höchsten Wesens vor: aber jeder derselben schließt zugleich die allgemeine Natur des höchsten Wesens in sich, nach welcher dasselbe das All mit seiner Intelligenz und seinem Geiste erfüllt und durchdringt, in welchem er allenthalben gegenwärtig ist, das er belebt und in stets reger Thätigkeit erhält. Eine neue Begründung dieser Behauptung bietet der

Mendes oder ägyptische Pan dar. Sein Symbol war ein lebendiger Bock. Er wurde unter die ersten und vorzüglichsten Gottheiten gerechnet, und zu allen Zeiten in ganz Aegypten, besonders aber zu Mendesia verehrt. Herodot sagt sogar, daß Pan bei den Aegyptern der älteste Gott gewesen sey. (S. Herod. II. B. Cap. 46 und 145. und Diodor v. Sic. I. B.)

Mendes oder Pan stellte die zeugende und gebärende Kraft der Natur vor (S. Suidas im Art. Mendes). Unter der Natur verstanden aber die ältesten ägyptischen Weisen den ewigen, unendlichen Geist, der, wie sie lehrten, das mit ihm zugleich existirende Chaos, oder die Materie ordnet, das Universum bauet und erhält. Diesen Geist dachten sie sich doppeltgeschlechtig, männlich und weiblich zugleich. Sie erkannten also in ihm eine erzeugende, befruchtende, und eine empfangende, gebärende und ernährende Kraft. Jene versinnbildeten sie durch den Bock, dieser letzten legten sie den allgemeinen Namen Isis bei. In spätern Zeiten, als die alte Gotteslehre der Aegypter in Sonnen-, Mond- und Sternendienst übergegangen war, und man das göttliche Wesen nur in einzelnen Geschöpfen erblickte, wurde das Sinnbild, das zuvor die allgemeine Weltseele bezeichnete, auf die Sonne, als dem Erzeuger und Erhalter aller Dinge, angewandt; der mendesische Bock wurde das Symbol der Sonne, wie er es zuvor von dem Mendes oder Pan war, und die Isis verwandelte sich in ein Bild des Mondes

Cornutus, über die Natur der Götter, sagt vom Pan, er sey das Universum selbst. Der untere Theil dieses Gottes sey behaart, und habe die Gestalt eines Bocks, um die Rauhigkeit, Wildheit der Natur zu versinnlichen; der obere Theil hingegen sey dem Menschen ähnlich, denn der Aether regiere die ganze Welt, weil in ihm die Vernunft wohne. Man dichte ihn als wollüstig, wegen der mannichfaltigen in der Natur vorhandenen Samen und der aus ihnen entstehenden Vermischungen. Man sagt, er halte sich in wüsten einsamen Oertern auf, um auf seine Einheit anzuspielen. Denn die Welt ist nur Eine und eingeborne u. s. w. Die letzte Beziehung ist unpassend: denn was hat der Umstand, daß Pan sich gern in wüsten einsamen Oertern aufhält, für eine Aehnlichkeit mit der Einheit der Welt? Ich würde lieber sagen: er verberge sich gern in die Einsamkeit, weil auch die Kräfte der Natur im Verborgenen wirken und schaffen; so daß es den Menschen sehr schwer, wo nicht ganz unmöglich wird, sie in ihrer innern Werkstatt zu belauschen. Pan war den weitern Griechen und Arkadiern keineswegs die vernunft- und seelenlose Welt; sondern die ganze Natur der Dinge, die von einem göttlichen Geiste, oder einer intelligenten Natur nicht allein mit Kunst und Absicht gemacht ist, sondern auch immer regiert und in Harmonie und Ordnung erhalten wird. Daher wurde Pan in einem Verse des Orpheus der Hirte des Menschengeschlechts und der grenzenlosen Erde genannt. Sokrates ruft in Platons Phädrus den Pan als höchsten Gott an: „O freundlicher

Pan und alle ihr Götter, die ihr in diesem Orte wohnet, verleihet mir, daß ich innerlich schön werde, und alles, was an mir äußerlich ist, mit meinem Innern freundlich zusammenstimme; daß ich den Weisen allein für reich halte." Diodor v Sic. (Bibl. histor. L. I. p. 7.) bestätiget überdies, daß Zeus und Pan die Namen eines und desselben Gottes wären. Alles dieses zusammengenommen, erhellet genugsam, daß unter dem Namen Pan der einzige höchste Gott, der in seinem Schooße alles zusammen faßt, aus sich alles erzeugt, und auf gewisse Weise Eins und zugleich Alles ist. *)

Da unter den ägyptischen Gottheiten, die entweder astrologischer Natur sind, oder mit der physischen Beschaffenheit Aegyptens in Beziehung stehen, der Mythos von Osiris, Isis und Horus, ob er gleich schon mit zum Sonnen- und Wenddienst gehört, doch auch noch eine Anwendung auf die ursprüngliche Gotteslehre zuläßt: so kann derselbe nicht so ganz, wie die übrigen sichtbaren Götterfymbole, die mit unserm Gegenstande entweder in gar keiner oder nur in sehr entfernter Berührung stehen, hier übergangen werden.

*) Cudworth am a. O. S. 714 und 737. Was Mosheim bei der Stelle aus Platons Phädrus erinnert, daß Plato oder Sokrates unter Pan nicht den einzigen höchsten Gott verstanden haben kann, weil der Schauplatz dieses Gesprächs ein schattiger Hain, die Anrufung also nur an die Götter des Waldes gerichtet gewesen sey, ist sehr unbedeutend, und wird schon durch die theologische Weisheit beider Philosophen und durch den Inhalt des Gebets widerlegt das eine Bitte enthält, die Waldgötter nicht gewähren konnen.

Nach allen Worterklärungen, die Jablonski von dem Namen Osiris giebt, hat dieses Wort eine Bedeutung, die mehr auf das allgemeine höchste Wesen, als auf die Sonne paßt, die man später in dem Osiris verehret hat. Diodor, Herapollo und Plutarch erklärten diesen Namen so, daß er so viel, als πολυόφθαλμος, vielängig bedeute, weil in der ägyptischen Sprache Os viel, und iri das Auge heiße. Jablonski bemerkt aber, daß die Coptischen Uebersetzer der heiligen Schrift zwar das Osch, oder wie es die Griechen, um des Wohllauts willen, aussprachen, Os, jederzeit durch viel übersetzten; das ägyptische Iri, hingegen bei jenen alten Uebersetzern niemals das Auge, sondern immer facere, thun, handeln, wirken bedeute. Jablonski muthmaßet also, daß jene Auslegung der Priester, welche den Namen Osiris für vielängig erklärten, nicht die buchstäbliche, sondern eine emblematische und aus der heiligen Priesterſprache genommen sey, deren Manethos, der selbst einer dieser Priester war, gedenke. Das Emblem oder Symbol, auf welches jene Priesterſprache bei dem Worte Osiris hindeutete, war vermuthlich dasjenige, welches Plutarch mit den Worten bezeichnet: „Den König und Herrn Osiris drücken sie durch ein gemaltes Auge und Zepter aus.“ Die Aegypter wollten durch diese Symbole die Allwissenheit und Allmacht ihres Osiris, der alles sehe und regiere, anzeigen; wie denn auch das Wort Osch-iri einen Vielwirkenden bedeute. Diese Erklärung wird auch durch eine andere Stelle bei Plutarch bestätiget, wo es heißt: Denn

Oſiris iſt wohlthätig (ἀγαθοποιὸς), und dieſer vielbedeutende Name bezeichnet hauptſächlich eine wirkſame Stärke und einen Wohlthätigen. Jablonski iſt zwar der Meinung, daß dieſe Bedeutung des Namens Oſiris in Aegypten und unter den Prieſtern ſehr gemein geweſen ſey: er glaubt aber darin einen Grund zu der Behauptung zu finden, daß unter dem Namen Oſiris eigentlich die Sonne verſtanden worden. Allerdings kann jener Name auch auf die Sonne bezogen werden: damit wird aber die Beziehung deſſelben auf das höchſte Weſen, als den Allwiſſenden, Allſehenden, Allmächtigen und die Quelle der Fruchtbarkeit, nicht ausgeſchloſſen; in welcher Rückſicht es die Aegypter Oſiris hießen. Es iſt nicht nachzukommen, ob unter dem Namen Oſiris früher der höchſte wahre Gott, oder ſpäter die Sonne als höchſter Gott verſtanden worden. Wahrſcheinlich, und in der eben ſo wahrſcheinlichen Vorausſetzung, daß der Mythus des Oſiris von den Prieſtern ſelbſt erfunden wurde, entſtand die doppelte Bedeutung dieſes ſymboliſchen Gottes, als höchſtes unſichtbares Weſen und als Sonne, zu einer und derſelben Zeit; nur, daß die eine eſoteriſche, dem Prieſterſtande, die andere exoteriſche aber dem Volke angehörte. — Das Emblem des Auges und des Zepters paßt beſſer auf den Allwiſſenden, allgegenwärtigen Regierer der Welt, als auf die Sonne, die ſelbſt ihren vorgeſchriebenen Weg gehen muß, und regieret wird. Jamblich ſagt auch (in ſeinem Buche de Myſter. Sect. VIII. C. 3.) von dem Weltſchöpfer ausdrücklich, daß er, in wie fern er das Gute hervorbringe,

Oſiris genannt würde, und bei Apulejus (Metamorph. l. XI.) kommt eine Stelle vor, aus welcher erhellet, daß unter Oſiris nicht die Sonne, ſondern das höchſte Weſen verſtanden wurde. Sie lautet ſo: „Oſiris redete mit mir, der Gott, der mächtiger iſt, als die großen Götter, der höchſte Gott unter den größern und der größte unter den höchſten und der Beherrſcher der größten Götter.“

Die Iſis betrachtete man öffentlich als die ſymboliſche Gottheit des Mondes; unter den Prieſtern aber als ein Weſen höherer Art. Dieſen war ſie wohl anfänglich nur das leidende Princip, ſo wie ihr Gemal Oſiris das thätige: aber allmählig wurden ihre Eigenſchaften ſo geſteigert, daß ſie zuletzt für die allgemeine Gottheit, die die Principien der Intelligenz, des Geiſtes und der Materie in ſich vereinigte, galt. Ihre Verehrung war ausgebreiteter, als die des Oſiris, und ihr Name wurde, in Verbindung mit dieſem, zuerſt genannt; ihr waren auch mehr Tempel errichtet, als dem Oſiris. Die Geſammtheit aller göttlichen Eigenſchaften in ihr, gehet aus dem, was Plutarch (de Iside et Osiride) und Apulejus (in den Metamorphoſen oder dem goldenen Eſel Lib. XI. p. 258 ff. der Elmenhorſt. Ausgabe) von der Iſis ſagen, hervor. Jener hält ſie (C. 10.) mit der Neitha für eine und dieſelbe Gottheit, und eignet ihr die oben angeführte berühmte Inſchrift am Tempel der Neitha zu Sais zu. Die Worte derſelben: ich bin das All, das geweſen iſt, iſt und ſeyn wird, und noch kein Sterblicher hat meinen Mantel aufgedeckt,

weiſen

weiſen mehr auf das unſichtbare, ewige und unendliche intelligente, geiſtige und materielle Subſtrat, als auf die äußere Welt der Erſcheinungen hin. Denn der Sinn jener Inſchrift kann kein anderer ſeyn, als der: noch kein menſchliches inneres und äußeres Auge hat mich in meiner wahren Geſtalt erblickt; mein Inneres und die Art und Weiſe meines Seyns und Wirkens hat noch kein menſchlicher Verſtand ergründet. Wäre in jener Inſchrift blos die Sinnenwelt mit ihren äußern Formen und Geſtalten gemeint: ſo könnte bei dem ſteten Wechſel dieſer Formen und Geſtalten der Weltkörper nicht wohl geſagt werden, daß Iſis das All in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſey. Die äußern Formen erſcheinen nur, aber ſie haben kein wahres Seyn; in der Vergangenheit waren ſie alſo nicht, in der Zukunft werden ſie nicht ſeyn und in der Gegenwart ſind ſie auch nicht wahrhaftig und reell. Wenn Iſis nur die äußere Erſcheinungswelt ſinnlich darſtellen, und nicht auch zugleich ihr inneres ewiges und unendliches göttliches Weſen und deſſen ſtete Wirkſamkeit vorbilden ſoll: ſo brauchte die Inſchrift nicht zu ſagen, daß noch kein Sterblicher ihren Schleier aufgedeckt habe; ſie wies alſo vielmehr auf etwas hin, das dieſer Schleier, der das Symbol der Erſcheinungswelt iſt, bedeckte.

Zum Beweis, daß Iſis für den Inbegriff aller Gottheiten, auch außerägyptiſcher Völker, gehalten worden, läßt ſie Apulejus ſagen: Meine Gottheit iſt in ſich ſelbſt einfach, wird aber unter verſchiedenen Geſtalten, Namen und gottesdienſtlichen Gebräuchen verehrt. Die

Phrygier nennen mich die Mutter der Götter von Pessinunt, die Athenienser die cekropiſche Minerva, die Cyprier Venus, die Kreter Diana Dyktinna, die Sicilier Proſerpina, die Eleuſiner die alte Ceres; andere nennen mich Juno, Bellona, Hekate, Rhamnuſia, die Aegypter endlich und ihre Nachbaren Königin Iſis, und dies iſt mein wirklicher Name. — Man findet ſie, will Apuleius ſagen, allenthalben; in ihr iſt alles enthalten, was göttlich iſt; ſie iſt die große, allgemeine göttliche Natur der Dinge. — Montfaucon führt in ſeiner Antiquité expliquée T. I. p. 284. eine ſonderbare von dem Abbé Nicaiſe bekannt gemachte Medaille an, welche deutlich beweiſt, daß man in der Iſis das All der Natur verehrt habe. Sie ſtellt dieſe Göttin in ihrer gewöhnlichen Geſtalt vor, aber mit der Inſchrift Θεοῦ παντὸς, Dei Panis, des Gottes Pan, welches auf das, was Plutarch von der Iſis ſagt: ἐγὼ εἰμι παν, ich bin Alles, ich bin das All, bezogen werden kann. Ein anderes Bild bei Montfaucon mag ſich ebenfalls auf dieſe Vorſtellung von der Iſis beziehen. Die Form dieſes Bildes iſt völlig rund, in dem Mittelpunkte ſteht die Büſte eines Weibes, mit zwei Reihen Brüſten, wie die Diana von Epheſus, die man auch für die Iſis hält, gewöhnlich abgebildet wird. Um dieſe Figur her ſtehen die Embleme der vier Elemente; zu ihrer Rechten die Erde, unter dem Bilde eines Bären; zur Linken die Luft in der Geſtalt eines Adlers, aber etwas höher erhaben, als das ihm gegenüber ſtehende Bild des Bären; über dem Haupte dieſer Iſis iſt der Salamander als Zeichen des Feuers,

und unter ihr das Waſſer durch einen Fiſch verſinnbildet. Hieraus erhellet, ſagt Montfaucon ſelbſt, daß dieſe Göttin, ſey ſie nun Diana oder Iſis, hier die Welt oder die Natur darſtellt.

War Iſis die ſymboliſche Gottheit der innern und äußern Natur: ſo ſchloß ſie auch die Eigenſchaften der fünf älteſten Gottheiten der Aegypter, Athor, Phthas, Knuph, Neitha und Tithrambo in ſich. Athor, die Nacht, das Chaos oder die urſprüngliche Materie war ſie: denn ihr ſichtbares Emblem in der Natur iſt der Mond, der die Nacht beherrſcht. Von der Iſis hat auch Horus, wie Plutarch (de Animae propagatione e Timaeo) ſagt, den materiellen, ſo wie vom Oſiris den geiſtigen Theil, ſeines Weſens bekommen. Ueberdies läßt Apulejus die Iſis von ſich ſelbſt ſagen, daß die Cyprier ſie Venus nannten. Dieſe iſt aber nichts anders, als die ägyptiſche Athor, die Nacht, das Chaos oder das leidende Princip. Daß die Iſis auch Neitha hieß, die die Griechen, nach Plato's Timäus, Minerva nannten, iſt ſchon oben bemerkt worden. Als Neitha war ſie alſo die männliche und weibliche Natur, das intelligente, geiſtige und materielle Princip zugleich; faßte alſo auch die dem Phthas und Knuph beigelegten Eigenſchaften in ſich. Auch vom Oſiris und der Iſis, ſagt Apulejus, in der Erzählung von ſeiner Einweihung in die Myſterien derſelben, daß dieſe beiden Gottheiten nicht allein mit einander vereiniget wären, ſondern ſogar nur eine einzige Gottheit ausmachten. Den Oſiris nennt er das erſte, nur mit dem Verſtande zu faſſende Princip, deſſen Bild

niß nur einmal vorgezeigt, dann aber wieder geschlossen wurde, um nicht gesehen und berührt zu werden: da hingegen das Bild der Isis öfters in Gebrauch gewesen sey; weil man auf das Sinnliche allenthalben stoße, dasselbe stets gebraucht würde und verschiedene und manchfaltige Veränderungen darbiete (de Iside et Osiride S. 504. der Leipz. Ausg. 1775.). Wenn also Isis das materielle Wesen war, so mußte Osiris das geistige, intelligente seyn. Apulejus läßt endlich die Isis auch noch sagen, daß sie in Sicilien Proserpina genannt würde. Proserpina war aber mit der Hekate und Nemesis einerlei Gottheit. Da nun die Eigenschaften dieser drei griechischen Gottheiten sich in der einzigen ägyptischen Göttin Tithrambo vereinigen: so gilt auch das, was von dieser gesagt wird, von der Isis. Tithrambo war die erzürnte, rächende, strafende Isis.

Ursprünglich mag wohl durch die Isis die Urmaterie, das materielle, leidende, empfangende und gebärende Princip der Körperwelt vorgebildet worden seyn. Man setzte sie in dieser Rücksicht an die Stelle der alten Athor. Späterhin legte man ihr die Eigenschaft der Neitha, und so allmählig ferner auch die Eigenschaften der übrigen ältesten ägyptischen Gottheiten bei, und vereinigte so in ihr die ganze Natur des höchsten göttlichen Wesens.

Wenn Horus auf die esoterische Priestertheologie der Aegypter Beziehung haben soll: so kann er nur das Symbol der äußern, sichtbaren Welt seyn. Alle alte Schriftsteller, die seiner erwähnen, nennen ihn einen Sohn

des Osiris und der Isis. Da nun unter Osiris das männliche, intelligente und geistige, und unter Isis das weibliche materielle Princip der Natur verstanden wird: so kann auch ihre Frucht, Horus, nichts anders, als die materielle, nach ewigen Gesetzen der Intelligenz, des Geistes und der Materie gebildete und geformte sinnliche Welt seyn. Hierauf scheint auch hinzudeuten, daß er in sitzender Stellung über der Lotosblume schwebt; von dieser sagt aber Jamblichus (de Myster. Sect. 7.), sie sey das Sinnbild alles Materiellen und Körperlichen; daß Horus schwebend über ihr sitze, deute seine über alles Körperliche erhabene höchste Gottheit an. Hieraus kann gefolgert werden, daß auch Horus endlich zur Würde des höchsten Gottes erhöhet wurde, wie Osiris und Isis, und die Priester die diesen beiden Gottheiten beigelegten Eigenschaften in dem Symbole des Horus und der ihm eigenen körperlichen Natur vereiniget haben. Zu diesen drei Gottheiten gehört noch Typhon, als böses, gegen jene drei guten Gottheiten feindselig gesinntes Princip.

Die älteste Lehre von einem einzigen, höchsten, intelligenten, geistigen und materiellen Wesen war einmal in Aegypten ein Eigenthum der Priesterschaft geworden; sie werden sie also auch zu erhalten gesucht haben. Die Symbole der Volkstheologie mochten sie verändern, wie sie wollten; die älteste Gotteslehre fand immer wieder eine Seite an ihnen, durch welche dieselben auch auf sie anwendbar waren. Indem die Eigenschaften des höchsten einzigen Wesens Gottes sich unter Athor, Phthas, Knuph,

Neitha und Thermuthis vertheilten, von diesen dann auf die Sonne, den Mond und die fünf übrigen alten Planeten übergingen, zuletzt aus dem Monde Isis, aus der Sonne Osiris, Horus oder Harpokrates und Typhon sich bildeten; gewann freilich die öffentliche Götterlehre immer eine andere Gestalt: aber unter diesen äußern symbolischen Hüllen lag für die Priester immer noch ihre ursprüngliche reine Lehre verborgen. Die Priester mochten nun selbst die Erfinder aller dieser Mythen und Symbole seyn oder nicht: so werden sie gewiß von ihnen einen solchen Gebrauch gemacht haben, daß sie zugleich neben ihrer geschichtlichen, endemischen und astrologischen Bedeutung, auch eine Anwendung auf die ursprüngliche Gotteslehre verstatten konnten. Immer kamen sie auch, wie wir gesehen haben, auf die Einheit des göttlichen Wesens im All zurück: indem sie jede besondere symbolische Gottheit, die, wie es scheint, anfänglich nur eine göttliche Eigenschaft vorbilden sollte, allmählig zur Würde der einzigen, alle göttliche Eigenschaften und Wesenheiten in sich vereinigenden, höchsten Gottheit erhoben. — Mythen und Symbole, sie mögen von dem Himmel, oder von der Erde entlehnt seyn, sind ein weicher Stoff, aus welchem sich irdische und himmlische Gestalten machen lassen; sie sind auf Sichtbares und Unsichtbares anwendbar.

Aus allem bisher Angeführten gehet hervor, daß die Mythologie der Aegypter geistiger, esotertscher Pantheismus gewesen sey. Wie ist es aber gekommen, daß dieser Lehrbegriff unter dem Volke in Aegypten verloren ging, und ein Eigenthum der Priester wurde? Jablonski

ist der Meinung, daß die ägyptischen Priester selbst ihn dem Volke allmählig entzogen, die wesentlichen Stücke ihrer Lehre in Symbole, Allegorien, Aenigmen und Bilder eingekleidet, den Sinn davon blos für sich behalten und dem Volke nur die äußere Schale gelassen hätten. Allein so etwas läßt sich so leicht nicht thun. Ein an eine reine, vernünftige Religion gewöhntes Volk müßte auf einmal mit Blindheit geschlagen werden: wenn es den unsichtbaren Ewigen in der Natur mit Idolen, die ihm seine Priester plötzlich vorhielten, vertauschen sollte. Vielleicht hat sich die Sache auf folgende Art zugetragen: Man würde den Ursprung der Idolatrie, wie solche unter dem Volke in Aegypten und im ganzen Oriente im Schwange ging, nicht erklären können; wenn man nicht annehmen müßte, daß er in der symbolischen und ängmatischen Art selbst, wie diese Völker, und besonders die Aegypter, ihre Lehren, physische, moralische und theologische, einzukleiden pflegten, seinen Grund gehabt habe. Diese Vorstellungsweise bestand in Aegypten schon in den ältesten Zeiten, wohin keine Geschichte reicht. Der Grund ihrer Entstehung liegt in dem Phantasie- und Bilderreichen Geiste, verbunden mit der Armuth der Sprachen jener Zeiten und Völker, die, um Dinge, die nicht in die Sinne fallen, auszudrücken, ihre Zuflucht zu körperlichen, anschaulichen Dingen, zu Compositionen sinnlicher Gegenstände, willkührlichen Zeichen und Bildern nehmen mußten. Alle Sprachen der Morgenländer sind voll von Beispielen und Zeugnissen davon. Es giebt keinen alten Schriftsteller, welcher von der Zeit und von der Art der

Entstehung einer symbolischen Gottheit irgend eines Volks des Alterthums etwas meldete. Alle diese Gottheiten, der ganze mythologische Himmel war schon vor aller Geschichte vorhanden. Ursprünglich dachte sich, wie seine Priester, auch das große Volk den höchsten Gott nach seinen Eigenschaften in diesem mythischen Gewande: aber allmählig, wie es so zu gehen pflegt, ging der Sinn der religiösen Symbole und Mythen unter dem Volke verloren, und die Priester, die sich natürlich das Studium der Natur und Gotteserkenntniß angelegener seyn ließen, als die andern Volksklassen, bewahrten ihn sorgfältiger. Zu dieser Verfinsterung der ursprünglichen Religion unter dem Volke, in Aegypten besonders, wirkten dann wahrscheinlich die bürgerlichen Kriege, zu Ende der ersten im Dunkeln liegenden Periode der ägyptischen Geschichte, mit: als Psammitich dieses in mehrere kleine Königreiche zertheilte Land in Eins vereinigte; oder die Kriege mit Babylon, die vielleicht einen nachtheiligen Einfluß auf die Religion Aegyptens dadurch hatten, daß die bereits der Idololatrie ergebenen feindlichen Krieger die alte Landesreligion unterdrückten, den Sonnen-, Mond- und Sternendienst an ihre Stelle zu setzen suchten; oder daß die von ihnen gedrückten Landesbewohner durch die kümmerliche Sorge um ihre Existenz von ihren ursprünglichen helleren Ansichten abgezogen wurden, diese zuletzt gänzlich verloren und statt des Kerns nur die Schale behielten. Ob es gleich bestimmt nicht bekannt ist, wann und von wem die bildlichen Darstellungen übersinnlicher Naturen erfunden worden: so waren doch die Erfinder derselben

Menſchen von höherem Geiſte, höheren Anlagen und Talenten, aus welchen der Prieſterſtand gebildet war. Der Philoſoph Salluſt περὶ θεῶν καὶ κόσμου (von den Göttern und der Welt) in Th. Gale's Opuscul. Mythologicis et Ethicis gr. et lat. Amst. 1688. ſagt S. 245, vom göttlichen Geiſte erfüllte Dichter, die trefflichſten Philoſophen und die, welche die Geheimniſſe (τελετὰς) und die Ceremonien eingeführt hätten, wären die Erfinder der Fabeln oder Mythen geweſen. Hieraus iſt denn auch erklärlich, wie unter dieſer höhern Volksklaſſe der wahre eigentliche Sinn der Mythen und Symbole der überirdiſchen Welt unverfälſcht aufbewahrt und erhalten werden konnte. Daß die Prieſter den Untergang des ächten Sinnes derſelben in den Gemüthern des großen Haufens nicht verhindert haben, davon lag der Grund vielleicht in ihrer Ohnmacht; vielleicht waren urſprünglich und kurz nach der Entſtehung der ſymboliſchen und mythiſchen Vorſtellungen, der Weiſen und Prieſter zu wenige, als daß ſie im Stande geweſen wären, an allen Orten der falſchen Anſicht, die einzureißen anfing, kräftig entgegen zu wirken. Vielleicht gab es auch ſelbſt unter den Prieſtern unwürdige Glieder, die aus Unwiſſenheit oder mit Vorſatz das Volk im Irrthum ließen; wie es denn keine Religion in der Welt giebt, bei welcher dieſes nicht Statt gefunden hätte. Daß aber die Prieſter und Weiſen der ſpäteren Zeiten ſo wenig gethan haben, das verirrte Volk von ſeinen Götzen abzuziehen, und zum wahren Gott zurück zu führen, davon lag die Schuld wohl theils an dem Volke, theils an den Prieſtern. An dem

Volke: weil dieſes, wenn religiöſe Begriffe einmal in ihm veraltet und fortgeerbt ſind, ſich nur mit ſchwerer Mühe und nicht ohne Gefahr für die öffentliche Ruhe und die Sicherheit derer, die ſich ſeiner Aufklärung unterziehen, auf einen beſſeren Weg führen läßt. An den Prieſtern: weil ſie dieſe Gefahr ſcheueten, ihr einmal über den gemeinen Mann erlangtes Uebergewicht und ihr Anſehen nicht auf das Spiel ſetzen und den Beſitz einer beſſeren und reineren Erkenntniß, in welchem ſie ſich glücklich fühlten, und der mit äußern Vortheilen für ihren ganzen Stand verknüpft war, nicht in Gefahr ſetzen wollten. Denn eine mögliche und nicht ohne Grund zu befürchtende Auflöſung ihres Standes würde auch den Untergang ihrer höheren Wiſſenſchaften und Kenntniſſe, im Fall einer durch ihre Aufklärungsverſuche gegen ſie veranlaßten Volksempörung, die bei der Staatsverfaſſung jener Zeiten nicht wohl zu verhindern war, nach ſich gezogen haben. Sie behielten alſo die beſſere Erkenntniß für ſich, und ließen das Volk bei ſeinem Wahne und Aberglauben.

Die alten Weiſen und Prieſter haben alſo keinesweges die Aenigmen, Symbole, Allegorien und Mythen ausdrücklich erfunden, um ihre Ueberzeugungen und Ideen von Gott und göttlichen Dingen darunter zu verbergen. Dieſe Hüllen waren ſchon da, und erfunden, um den ſinnlichen Menſchen das Intellectuelle faßlich zu machen. Keiner verfertigte ein Iſisbild, um darunter die Ueberzeugung von dem Daſeyn einer gebärenden und ernährenden Kraft der Natur zu verſtecken; nein! man erfand es,

um dieſe Eigenſchaft des göttlichen Weſens einem jeden zu verſinnlichen und begreiflich zu machen. Eben weil die Vorſtellungen dieſer Art urſprünglich dieſen Zweck hatten, und in der That auch zweckmäßig zu dieſem Gebrauche waren, behielten ſie die Prieſter der folgenden Zeit bei, und verwarfen ſie nicht: denn ſie verſinnbildeten die Wahrheit, die ſie lehrten, noch immer. Nur das Volk verehrte in jenen äußerlichen Zeichen andere Gottheiten, nicht die Prieſter; jenes hatte ihre urſprüngliche Bedeutung vergeſſen, dieſe hatten ſie bewahrt und erhalten.

Die ſymboliſche Lehrart der Aegypter wurde mit der Lehre derſelben auch in Griechenland eingeführt. Orpheus brachte ſie zuerſt dahin; ſpäter und in einem veränderten Gewande, Pythagoras. Sie gab zu der Entſtehung der doppelten Lehrart der griechiſchen Philoſophen, der exoteriſchen und eſoteriſchen, von welchen in der Folge, wenn wir zu den Griechen kommen, gehandelt werden ſoll, Veranlaſſung. Wie die ſymboliſche oder äußere Theologie ſich blos mit dem Unterrichte des Volks in der Geſchichte der Götter oder eines einzelnen von demſelben verehrten Gottes, in dem, was es von ihnen zu hoffen und zu befürchten hatte, in der Art oder Liturgie ihrer Verehrung, mit ihren Opfern, Gebeten, Proceſſionen und andern Ceremonien, die mehrentheils ſceniſcher und dramatiſcher Art waren, beſchäftigte; die innere Theologie, der weſentliche Inhalt der Religion, aber nur den Eingeweihten von höherer Einſicht, höherem Anſehen und Einfluß mitgetheilt wurde: ſo lehrten die griechiſchen Philoſophen in ihren öffentlichen Schulen nur der Volks-

religion und der gemeinen Meinung gemäß; und offenbarten hingegen ihre von derselben abweichenden Ueberzeugungen, ohne Verkleidung und offen, nur bewährten Freunden und Schülern, auf deren Treue und Verschwiegenheit sie sich verlassen konnten.

Daß die ägyptischen Weisen und Priester, nach erfolgter Einführung der Volksreligion, sich einer verborgenen Lehrart bedient haben, wird von mehreren alten Schriftstellern bezeugt. Unter andern, sagt Plutarch in seiner Schrift von der Isis und dem Osiris: Wenn aus dem Stande der Krieger ein König gewählt worden war: so begab er sich zu den Priestern, die ihm ihre Philosophie mittheilten, in welcher das meiste unter Fabeln und Redensarten, die dunkele Fingerzeige und Andeutungen der Wahrheit enthielten, vorgetragen wurde. Auf diese Lehrart spielten die Sphynxe an, die sie gewöhnlich vor ihre Tempel setzten. Sie gaben dadurch zu verstehen, daß ihre heilige Lehre eine ängmatische unter Einkleidungen verborgene Weisheit sey.

Clemens von Alexandrien sagt in seinen Stromaten (Lateinische Ausg. des Gentian Hervetus, Basil. 1566 p. 258.), daß es sowohl bei den heidnischen, als bei den heiligen Schriftstellern im Gebrauch gewesen sey, göttliche Dinge auf eine verschleierte Art zu lehren. Die wahrhaft heilige, in die Verborgenheit niedergelegte, göttliche uns höchst nothwendige Lehre, heißt es daselbst im 4ten Buche, bezeichneten die Aegypter durch das, was bei ihnen Adyta, bei den Hebräern aber Schleier, Vorhang (velum), genannt wird, und welchem sich nur die

jenigen nähern durften, die eingeweiht, d. i. Gott gewidmet waren, und durch ihre Liebe zu Gott allein ihre lasterhaften Begierden unterdrückt hatten. — Prophezeihungen und Orakelsprüche wurden durch Räthsel ausgedrückt, und die Mysterien nicht jedem Hinzutretenden, und nur nach gewissen vorhergegangenen Büßungen, mitgetheilt. Nachdem Clemens ferner von den drei Arten zu schreiben bei den Aegyptern gehandelt hat, nemlich der epistolographischen, hieratischen oder hierogrammatischen und hieroglyphischen, von welchen die erste jedem gebildeten und in einem öffentlichen Amte stehenden Manne bekannt war, die beiden letzten aber blos ein Eigenthum der Priester und derer waren, die sich mit den geheimen Wissenschaften abgaben, so fährt er (S. 259) so fort: Alle also, die von göttlichen Dingen gelehret haben, sowohl Barbaren, als Griechen, haben zwar die Principien der Dinge versteckt; aber doch die Wahrheit in Räthseln, Zeichen und Symbolen, in Allegorien, Metaphoren und andern dergleichen Tropen und Weisen überliefert. Von dieser Art sind bei den Griechen auch die Orakel, und zwar heißt der pythische Apoll λοξίας, obliquus, d. i. der zweideutige, doppeltsinnige. Selbst die Apophthegmen derer, die bei den Griechen Weise genannt werden, deuten den Sinn wichtiger Dinge nur mit kurzen Aussprüchen an. Von dieser Art sind z. B die Sätze: Schone der Zeit; Erkenne dich selbst. welche von sinnreichem Inhalte sind; wie denn der letzte unter andern auch den Gedanken enthält, daß man erkennen lernen solle, zu welchem Zwecke man geboren, wessen Eben-

bild, welches Wesens, wessen Gebild man sey, in welcher Vereinigung und Verwandschaft man mit Gott stehe ꝛc. Eben dieser Clemens sagt auch noch: die Aegypter hätten Sphynxe vor ihre Tempel gesetzt, um damit anzuzeigen, daß die Lehre von Gott ängmatisch und sehr dunkel sey. Auch bei Jamblichus im Leben des Pythagoras (im XXIII. Cap. S. 86. der Küsterschen Ausgabe), wo von der symbolischen Lehrart des Pythagoras und der Pythagoräer die Rede ist, heißt es: diese Lehrart sey fast unter allen Griechen, als die älteste, in Ausübung gebracht, hauptsächlich aber von den Aegyptern in Ehren gehalten und ausgebildet worden. Und in der That scheint die Lehrart, welche die Wahrheit unter Symbolen, Allegorien, Mythen u. s. w. vorträgt, eine Nachahmung der Natur und aus der Bemerkung hervorgegangen zu seyn, daß sie selbst das Wesen der Dinge unter dem Kleide der äußeren Erscheinungen verbirgt, und dem leiblichen Auge keinen Blick in ihr inneres Heiligthum verstattet. Schon der Philosoph Sallust (de Diis et mundo, Cap. III. de Fabulis) sagt: „Die Fabeln ahmen den Göttern selbst nach. Denn so wie die Götter die sinnlichen Güter allen Menschen, die intellektuellen aber nur den Weisen verliehen haben: so verkündigen auch die Fabeln allen, daß es Götter gebe, aber wer und welcher Natur sie sind, nur denen, welche das Mysterium begreifen können. Sie ahmen auch den Werken der Götter nach. Denn man kann die Welt selbst eine Fabel nennen: indem wir in derselben zwar die Körper und die

Dinge sehen, die Geister und Seelen hingegen verborgen liegen."

Symbole sind Individualisirungen und Personificirungen übersinnlicher Gegenstände oder Ideen, durch ihnen so viel möglich analoge Gegenstände der Sinnenwelt. Wenn das Bild oder der sinnliche Gegenstand, welcher die Idee versinnlichen soll, ganz einfach durch Wort und Namen, oder durch plastische Darstellung, der Anschauung vorgeführt wird: so giebt dieses das Symbol im engern Sinne des Worts. Geschieht jenes aber in einer fortlaufenden Erzählung oder Geschichte: so verwandelt sich das Symbol in einen Mythus. Die Darstellung des Unendlichen und Ewigen unter dem Bilde einer gekrümmten in sich selbst zurückkehrenden Schlange ist ein Symbol; die Geschichte des Osiris, der Isis, des Horus und Typhon ein Mythus.

Aus den Symbolen und Mythen, deren Anzahl sehr groß war, entstand wahrscheinlich die hieroglyphische Schriftart, in welcher die ägyptischen Priester ihre esotetischen Wissenschaften aufbewahrten. Denn was dem Ohre der Ungeweihten in mündlichen Vorträgen nicht anvertraut werden sollte, durfte auch ihrem Auge nicht durch äußerliche sichtbare Zeichen verrathen werden. Eine esotetische Lehre macht auch esotetische, geheime Schriftzeichen nothwendig. Den Nachrichten der Alten zu Folge, waren diese Schriftzeichen von der epistolographischen und kyriologischen Schrift, von welchen jene von den Privatpersonen in Geschäften des gemeinen Lebens, und diese in Staats- und gerichtlichen Verhandlungen gebraucht

wurde, ganz verſchieden. Die Hieroglyphen hatten zwar ihre Elemente mit den beiden andern Schriftarten gemein, dieſe Elemente hatten aber in jenen eine andere Bedeutung, als in dieſen. Hier bezeichneten ſie die Sache, auf welche ſie ſich bezogen, unmittelbar ſelbſt; dort hingegen waren ſie Zeichen von Begriffen und Ideen, die nicht in die Sinne fielen; ihre urſprüngliche, den ſinnlichen Gegenſtand bezeichnende Natur verwandelte ſich in die tropiſche, allegoriſche, metaphoriſche und ſymboliſche. Die Hieroglyphik war einer beſondern Prieſterklaſſe, den Hierogrammatiſten, anvertraut. Sie waren die Schreiber, Erklärer und Archivare der mit Hieroglyphen geſchriebenen geheimen Schriften.

In dieſer heiligen Schrift, von deren Entſtehung und Beſchaffenheit Warburton in ſeiner göttlichen Sendung Moſis mehrere Nachricht giebt, waren auch die religiöſen Wiſſenſchaften der Aegypter aufgezeichnet. Niemand hatte Zugang zu ihren heiligen Büchern und beſonders zu den Geheimniſſen ihrer ſymboliſchen Theologie, als, auſſer ihren Königen, nur Prieſter, und zwar aus dem Stande dieſer letzten nur wenige Auserleſene, die dieſes Vorzugs für würdig gehalten wurden. Fremde konnten entweder gar keinen Antheil daran nehmen; oder ſie mußten ſich, wenn ſie ja dazu gelangen wollten, der Beſchneidung und andern ſehr beſchwerlichen Prüfungen unterwerfen (S. Clemens v. Alex. im 5ten Buche ſeiner Stromaten S. 566. und den Verfaſſer der Quaestionum et Responsionum ad Orthodoxos 25. in den Operibus Justini martyr.). Nach Origenes

(Com-

(Comment. in Roman. Cap. 3.) wurde die Beſchneidung der Einzuweihenden für ſo nothwendig gehalten, daß dieſe nicht einmal in der Geometrie unterrichtet werden konnten, bevor ſie dieſe Bedingung nicht an ſich hatten erfüllen laſſen. So lange Aegypten von andern Völkern unabhängig war, wurde höchſt wahrſcheinlich nur dem Orpheus, Eumolp, Solon, Lykurg, Thales und Pythagoras*), als Fremden, an den ägyptiſchen Geheimniſſen Theil zu nehmen, verſtattet. Als Aegypten unter die Herrſchaft der Perſer kam, und in innerliche Kriege mit den perſiſchen Königen verwickelt wurde: verringerte ſich das Anſehn und die Macht der Prieſter merklich. Da aber in dieſem Zeitraume die Griechen den Aegyptern mit Flotten und Landtruppen gegen die Perſer oft zu Hülfe kamen: ſo iſt zu vermuthen, daß die Prieſter den griechiſchen Philoſophen einen freiern und leichteren Zutritt zu ihren Myſterien verſtattet haben werden; wie ſolches auch bei Plato und Eudorus der Fall geweſen ſeyn mag. In der früheren glücklicheren Zeit der Unabhängigkeit der Aegypter, wurden die Fremden, welche ſich einweihen laſſen wollten, ſehr harten Proben ausgeſetzt, und die Zeit ihres Unterrichts ſo weit hinausgeſchoben, daß einem, der in ſeinem Vorſatze nicht recht beharrlich war, die Luſt vergehen muſte, die Einweihung zu vollenden. Von dem Pythagoras ſagt Jamblich in dem Leben deſſelben (Kap. 4.), er habe 22 Jahre in dem Heiligthume der ägyptiſchen Prieſter bis zur Vollendung ihrer heiligen Wiſſenſchaften zugebracht: und nach

*) S. Plutarch de Iside et Osiride.

Lucian im Philopseudes hat Pankrates, ein memphitischer Hierogrammatist nicht weniger als 23 Jahre in dem unterirdischen Aufenthalte der Priester verlebt, um sich in ihren geheimen Wissenschaften ganz zu unterrichten.

Zur Zeit des Kaisers August, der nach Erlöschung der Ptolemäischen Dynastie und Unterjochung der letzten ägyptischen Könige, Aegypten in eine römische Provinz verwandelte, war der Stand der Priester sehr in Abfall gekommen. Strabo (L. 17.) sah in Heliopolis wohl die weitläuftigen Gebäude, in welchen vor Zeiten die Priester, die sich mit Philosophie und Astronomie abgaben, gewohnt hatten: aber man zeigte ihm auch nicht Einen, der sich mit diesen Studien beschäftigte. Er fand nur Leute, die den Tempeldienst besorgten, und reisenden Fremden die religiösen Gebräuche erklärten. Daß es indessen zu den Zeiten des Julius Cäsar und August, und auch späterhin in Aegypten doch noch Priester gegeben habe, die nicht allein den äußern Gottesdienst, nach den Gebräuchen ihrer Vorfahren verwalteten, sondern auch Kenntniß von den hierogrammatischen Wissenschaften besaßen, ist wohl keinem Zweifel unterworfen. Die feierlichen Einweihungen in die ägyptischen Mysterien hatten allerdings schon aufgehört, und die Zahl der ächten Hierogrammaten mag sehr klein gewesen seyn. Daß aber die wenigen, die sich aus dem Schiffbruche, den ihr Orden erlitt, gerettet hatten, ihre geheime Wissenschaft nicht noch auf andere empfänglichere Glieder, wenn auch ohne alle Ceremonien und Gebräuche, fortgepflanzt haben sollten,

iſt ſchwer zu glauben. Philoſophie und Aſtronomie, Mathematik und Phyſik, ſind zu Alexandrien in Aegypten nie ganz zu Grunde gegangen. Von daher erhielt Julius Cäſar die von ihm in Rom eingeführte Zeitrechnung, die unter allen damals bekannten die beſte war, und in dieſer und der folgenden Zeit, bei Entſtehung der chriſtlichen Religion, hat ſich Alexandrien durch die Philoſophie, die von dieſer Stadt den Namen erhielt, durch Kabbala und Gnoſticismus, welche alle dem Pantheismus, mehr oder weniger mit Emanatismus verſetzt, günſtig waren, berühmt gemacht. Dieſes würde nicht geſchehen ſeyn: wenn nicht noch ein Fond von alter hierogrammatiſcher Philoſophie und Wiſſenſchaft in unterrichteten Männern vorhanden geweſen wäre. Wahrſcheinlich waren Ammonius, Plotin und andere neuplatoniſche Philoſophen mit dem Geiſte der alten Myſterien ihres Landes vertraut. Vom Plotin weiß man, aus Porphyrs Lebensbeſchreibung deſſelben, daß er die Abſicht hatte, in die Weisheit der Perſer und Indier ſich einweihen zu laſſen, welchen Entſchluß er aber, wegen des unglücklichen Endes des Kaiſers Gordian, mit deſſen Heere er die Reiſe dahin angetreten hatte, aufzugeben genöthiget war. Auf dieſen Gedanken wurde er wahrſcheinlich als Kenner ſeiner vaterländiſchen wiſſenſchaftlichen Geheimniſſe geleitet; er wollte nun auch, als ein wißbegieriger Mann von dem Geiſte und der Natur der Wiſſenſchaften der perſiſchen Magier und indiſchen Brachmanen unterrichtet ſeyn: und eben jener Entſchluß, um dieſes Unterrichts willen nach Perſien und Indien zu reiſen, macht es wahrſchein-

lich, daß er auch ein Geweihter der ägyptiſchen Myſterien-weisheit geweſen ſey. Hierzu kömmt noch, daß, nach der Erzählung des Porphyr in der gedachten Biographie, Plotin mit dem Herennius und Origenes *), welche zugleich mit ihm Schüler des Ammonius waren, den Vertrag geſchloſſen hatte, die Lehren dieſes ihres Meiſters nicht durch Schriften bekannt zu machen, ſondern nur mündlich vertrauten Freunden mitzutheilen; ein Zug, der auf ihre Verbindung mit den ägyptiſchen Prieſtern und Geheimniſſen hinweiſt. Dieſe Myſterien waren damals ſchon im Verfall; die förmlichen Einweihungen hatten wahrſcheinlich ſchon aufgehört, und die mit dem Geiſte und den Lehren ihres Ordens vertrauten Prieſter theilten ſie, ſo wie jene drei Philoſophen, ebenfalls nur vertrauten ſichern Freunden und Perſonen mündlich mit. Erſt zu Ende des 4ten Jahrhunderts hörten die Myſterien (die Eleuſiniſchen durch ein Edikt des Kaiſers Theodoſius d. gr. vom 20. Dec. 381 unſerer Zeitrechnung) ganz auf, und Clemens von Alex. und Tatian, zwei Kirchenväter, waren noch in dieſelben eingeweihet worden. Von jenem verſichert ſolches Euſebius in praeparat. evangel. L. II. Cap. 2. und der letzte ſagt es von ſich ſelbſt.

Das, was den Verfall aller alten Myſterien beförderte, verurſachte auch den Untergang der ägyptiſchen. Was nemlich ehemals in den Geheimniſſen — der urſprünglichen Quelle aller Philoſophie — den Eingeweihten

*) Der nicht mit dem berühmten chriſtlichen Origenes zu verwechſeln iſt.

geoffenbaret und gelehret worden war, wurde nun von den Lehrſtühlen der Philoſophen öffentlich vorgetragen. Der innerſte Kern alle Geheimniſſe, der Pantheismus, wurde ſchon lange in Griechenland öffentlich gelehrt; die chriſtliche Religion kam hinzu und verkündigte ihn ebenfalls. Wozu konnten alſo die Myſterien noch länger dienen? Man mußte ſie allmählig aufgeben: da das Weſentliche ihrer Lehre zu laut unter das Volk gerufen worden, und das alte morſche Gebäude der äußern Volksreligion doch nicht länger vor dem Einſturze zu ſichern war. Zwar wurde das kaum aufgegangene neue Licht auch bald wieder durch Wolken falſchen Wahnes verdunkelt: aber es konnte, wenn es auch nicht alle Köpfe erleuchtete, doch in den privilegirteren Seelen nicht verdrängt werden, die es auch in Aegypten noch ferner bewahreten und fortpflanzten.

Der Schutz und die Unterſtützung, welche die chriſtliche Religion in Aegypten fand, läßt vermuthen, daß jene Prieſter an der Verbreitung derſelben einen nicht geringen Antheil gehabt haben. Der große Einfluß der alexandriniſchen Philoſophie auf dieſe Religion erhellet aus jeder chriſtlichen Kirchen- und Dogmengeſchichte. Jeſus ſelbſt war ſchon in ſeiner Kindheit in Aegypten geweſen, und wahrſcheinlich war auch Aegypten das Land, in welchem ſich Jeſus in der Zeit, die in der Geſchichte ſeines Lebens bis zu ſeiner Erſcheinung als Reformator übergangen iſt, aufgehalten hat, um ſich zu unterrichten und auf die Ausführung ſeines Plans vorzubereiten. Nach Origenes Schrift: contra Celsum L. I. S. 30

behauptete Celſus, daß ſich Jeſus in Aegypten auf magiſche Künſte gelegt habe; Jeſus ſey heimlich erzogen worden, habe in Aegypten um Lohn gedient, und ſich mit den magiſchen Künſten dieſes Volks bekannt gemacht. Darauf ſey er aus dieſem Lande nach Paläſtina zurückgekehrt, und habe es durch dieſe Künſte dahin gebracht, daß man ihn für einen Gott gehalten habe. Auguſtinus ſagt in ſeiner Abhandlung de consensu Evangel. L. I. C. 9.: die Heiden wären allgemein der Meinung geweſen, Jeſus habe einige Bücher über die Magie geſchrieben, in welchen die Künſte, durch welche er Wunder verrichtet habe, enthalten geweſen wären; und im 10ten Kap. heißt es: einige derſelben irrten ſo ſehr, daß ſie glaubten, Jeſus habe dergleichen Bücher geſchrieben, und ſolche den Apoſteln Petrus und Paulus zum Gebrauche bei ihrem Unterrichte gegeben. Hieraus gehet wenigſtens hervor, daß es zu jenen Zeiten von vielen geglaubt worden, Jeſus ſey in Aegypten geweſen, und habe daſelbſt ſeine Kenntniſſe erlangt; welches denn doch ſo ganz unwahrſcheinlich nicht iſt, obgleich wir weit entfernt ſind zu glauben, daß Jeſus ein Schwarzkünſtler oder Zauberer geweſen ſey. Was in den damaligen Zeiten Magie hieß, war urſprünglich reine höhere Naturphiloſophie, und in dieſer kann Jeſus gar wohl unterrichtet geweſen ſeyn.

VIII.

Die Griechen.

Kolonien aus Aſien, beſonders aus Syrien, Phönizien, Aegypten und den Inſeln des mittelländiſchen Meeres, gaben den noch rohen durch die benachbarten nördlichen Länder eingewanderten Bewohnern von Griechenland Geſetze, Künſte, Wiſſenſchaften und Religion. Inachus, ein Aegypter, oder die ſeinen Namen führende Kolonie ſtiftete das Königreich Argos faſt 2000 Jahre vor Chriſtus. Aus Aegypten kamen, beinahe 1600 Jahre vor unſerer Zeitrechnung, die Kolonien des Cekrops und Erechtheus nach Attika, und brachten die Gebräuche und religiöſen Dogmen ihres Vaterlandes mit dahin. Der erſte errichtete den Areopag. Danaus, ebenfalls ein Aegypter, ging mit ſeinen Gefährten nach der Inſel Rhodus und von da nach Griechenland, und bemächtigte ſich des Argiviſchen Reiches. Die ägyptiſch-phöniziſche Kolonie des Kadmus, aus Tyrus in Phönizien, gründete zu Moſis Zeiten das Königreich Theben, und führte phöniziſche Buchſtabenſchrift, Handel und Schifffahrt, Weinbau, Bearbeitung der Metalle, phöniziſche und ägyptiſche Götterlehre ein. Unter denen, welche die aus der Geſchichte bekannten älteſten griechiſchen Völker über Religion aufgeklärt haben, ſind noch die Namen eines Linus, Orpheus, Muſäus, Eumolp und Melamp bekannt.

Von Linus, welcher der Lehrer des Orpheus geweſen ſeyn ſoll, iſt ein Vers vorhanden, den Diogenes

von Laerte im 1ſten Buche im 4ten Abſchnitte aufbewahret hat: er iſt der Anfang einer Kosmogenie des Linus, die Diogenes vor ſich hatte:

Ἦν ποτὲ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει.

Es war eine Zeit, ſagt der Dichter, wo alle Weſen auf einmal entſtanden.

Noch ein Gedicht, welches dem Linus zugeſchrieben wird, ſteht in den phyſiſchen Eklogen des Stobäus (P. I. T. I. p. 279. der Heerenſchen Ausgabe), und lautet daſelbſt, nach der verbeſſerten Cauterſchen lateiniſchen Ueberſetzung, ſo:

Omnia per totum contentio sola gubernat,
Omniaque ex omni sunt, atque ex omnibus omne,
Omnisque unum sunt, et pars est omnia quaevis.
Nam quondam ex uno toto haec sunt omnia nata,
Cunctaque erunt unum rursus labentibus annis.
Unum et multa simul; alias diversum adspectu,
Idem iterumque alias; nec finem sentiet ullum,
Finem semper habens, genus unde habet hoc sit et ipsum.
Nam sic mors immortalis tegit omnia circum.
Mors quoque morte perit: morti quoque subiacet omne;
Et vicis transmutatis formaeque figura
Mutabit faciem, cunctorum numina fallens.
Et quoniam talo est, est semper et haud perit unquam.

D. i. Alles regieret allein das Widerſtreben im Weltall;
Alles iſt aus dem All, und das All iſt wieder aus Allem,
Alles was iſt, iſt des Einen ein Theil, und Alles in Einem.
Denn aus Einem Ganzen ward ehemals Alles geboren,
Mit der Zeiten Verlauf wird alles auch wieder zu Einem.
Eins iſt auch Vieles zugleich; was jetzt dem Auge getrennt

ſcheint,

Bald iſt's demnach wieder nur Eins; nie fühlet ein Ende
Was ſtets endet; woraus es entſtand, das wird es einſt ſelber.
Alſo decke der unſterbliche Tod rings um uns her alles;
Selbſt was todt iſt, erlieget dem Tod; ihm beuget ſich alles.
Er, der die Weſen der Dinge verlarvt, wird ſelbſt ſich verwandeln,
Wenn er die Wandlungen ſieht und der Form ſtets wechſelnde Bilder.
Weil denn das All ſo iſt, ſo beſteht es auch immer und ſtirbt nicht.

Der gelehrte und philoſophiſch denkende Heeren ſagt von dieſem Gedichte: es ſey ungewiß, ob es mit der dem Linus zugeſchriebenen Kosmogonie, welche Diogenes von Laerte, im Prooim. S. 4. vor Augen gehabt habe, einerlei ſey. Zwar wäre, wie der vom Diogenes aufbewahrte Vers lehre, jene Kosmogonie, eben ſo wie obiges Gedicht, in Hexametern abgefaßt geweſen: beide möchten aber gleichwohl einen verſchiedenen Inhalt gehabt haben. Denn nach Diog. v. L. habe jene Kosmogonie den Satz des Anaxagoras, daß zuerſt das Chaos geweſen, und aus demſelben durch die göttliche Kraft Alles hervorgebracht worden ſey, enthalten: obiges Gedicht aber lehre das berühmte Philoſophem, daß Alles nur Eins ſey. Dieſes ſey zuerſt von den Anhängern der eleatiſchen Schule ausgeſprochen und von ihnen auf mancherlei Weiſe erklärt und bewieſen worden; von dieſen aber auf die Philoſophen ſpäterer Zeit, beſonders auf die Neuplatoniker und die neuern Pythagoräer übergegangen. Hieraus ergebe ſich, daß der Beweis des Alterthums ſehr ſchwierig ſey u. ſ. w. Ich bin ſo frei, zu

bemerken: daß es mir noch so ausgemacht nicht scheint, daß die Eleatiker das Philosophem, Alles ist Eins, zuerst aufgebracht und verarbeitet haben. Es liegt auch schon in dem Hymnus des Orpheus (b. Stobäus p. 42.), dessen Alterthum und Aechtheit der gelehrte Herausgeber des Stobäus selbst in Schutz nimmt, und von dem er sagt: er enthalte nichts anders, als den ältesten Satz der griechischen Philosophen, den besonders die Eleatiker vertheidigt hätten, daß die Welt selbst Gott sey. Wenn dieses ist, und dieser Satz nichts anders enthält, als jener, Alles ist Eins: so ist dieser auch älter, als die eleatische Schule; und was bei Orpheus nicht zweifelhaft ist, wird auch bei Linus nicht in Zweifel gesetzt werden können. Man kann indessen wohl zugeben, daß die Verse sowohl des Orpheus als des Linus durch die Neuplatoniker umgestaltet, verändert, und nach ihrer Meinung verschönert und erweitert worden: daß aber das Wesentliche ihres Inhalts dabei nicht zu Grunde gegangen, ist so wenig, als die ehemalige Existenz dieser philosophischen Dichter, zu bezweifeln. Uebrigens kann die Kosmogonie des Linus, welche Diog. v. L. vor sich gehabt, und aus welcher er den ersten Vers mitgetheilt hat, das Philosophem Alles ist Eins, auch neben dem andern vom ursprünglichen Chaos und der Entstehung der Dinge aus demselben durch die in ihm wirksam gewordene göttliche Kraft, eben so gut in sich gefaßt haben, als der oben aus Stobäus mitgetheilte Gesang des Linus: denn auch dieser nimmt auf das Chaos in dem 1sten und 3ten Verse Rücksicht; und es

ist bekannt, daß bei den alten griechischen philosophischen Dichtern und Philosophen der Pantheismus mit dem Emanatismus nicht selten vermischt war. Möglich wäre es auch wohl, daß beide, Diogenes und Stobäus, verschiedene Exemplare desselben Gedichts des Linus vor sich gehabt hätten, von welchen das des Stobäus, als des spätern, von irgend einem Neuplatoniker mehrere Veränderungen erlitten haben mochte.

Wenn die uns unter dem Namen des Orpheus übrig gebliebenen Verse auch nicht von ihm wären: so tragen sie doch, nach dem Urtheile aller der alten griechischen Sprache und Schrift kundigen Gelehrten, das Gepräge eines sehr hohen Alterthums. Eines dieser Orphischen Gedichte hat Proklus in seinen Commentar über den Timäus des Plato aufgenommen und Steuchus Eugubinus in seiner Philosophia perenni in das Lateinische so übersetzt:

Fuerunt intra Jovem, cum universo
Aetherea vastitas et coeli praeclara sublimitas,
Immensique maris et telluris inclitae latitudo,
Oceanusque ingens depressaque tartara terrae,
Fluminaque et pontus sine fine, et cactera cuncta,
Immortales omnes beati Diique Deaeque,
Quae fuerant exorta et quae ventura sequuntur,
Haec in ventre Jovis, rerum compage, manebant.

Diese Verse sagen, daß von Ewigkeit her Alles in Jupiter, oder dem höchsten Wesen, enthalten war, der Aether und der Himmel, das Meer, die Erde, der Ocean, der Abgrund des Tartarus, die Flüsse, alle unsterbliche Götter und Göttinnen, alles was geboren worden und noch

werden ſoll. Alles war im Schooße Jupiters, der alles in ſich vereiniget, eingeſchloſſen.

Ein anderes Bruchſtück von Orpheus, eine beſtimmtere Ausführung des vorigen, iſt von Apulejus überſetzt, folgendes:

Primus cunctorum est et Jupiter, ultimus idem,
Jupiter et caput et medium est, sunt ex Jove cuncta.
Jupiter est terrae basis et stellantis Olympi.
Jupiter et mas est, estque idem nympha perennis.
Spiritus est cunctis: validusque est Jupiter ignis,
Jupiter est pelagi radix; est Lunaque Solque.
Cunctorum rex est princepsque et originis autor;
Namque sinu occultans dulces in luminis auras
Cuncta tulit, sacro versans sub pectore curas *).

In dieſen beiden Fragmenten iſt der Pantheismus ſehr deutlich ausgeſprochen; ſie lehren die Exiſtenz eines einzigen ewigen Weſens und Princips aller Erſcheinungen, die es in ſeinem Schooße trägt, einen belebenden und denkenden Geiſt, der durch das All verbreitet, Alles durchdringt, Alles verbindet, Alles erhält, für Alles ſorgt, mit Einem Worte, die Göttlichkeit der Natur ſelbſt, die Natur in ihrer innern Weſenheit als Gott.

Daß die orphiſchen Fragmente den Pantheismus lehren, iſt ſelbſt Bruckers Urtheil. Aus ihnen, ſagt er, erhellet, Orpheus habe dafür gehalten, daß Gott alles in ſich faſſe, alles aus ihm ſeinen Urſprung nehme, und die männliche und weibliche Kraft in ſich vereinigend, alles aus ſich ſelbſt gebäre; er ſey der Geiſt des

*) Ausführlicher ſteht dieſer Hymnus beim Stobäus im 1ſten Bde. der Heerenſchen Ausgabe S. 42.

Alls, die Weltſeele, die Alles durchdringe, belebe, beſeele, regiere, in welche auch alles wieder zurückkehre; weshalb er mit Recht das Pan oder das Univerſum zu nennen ſey. Wenn aber auch, fügt Brucker hinzu, die Geſänge des Orpheus von dem Verdachte, daß ſie von den Gnoſtikern interpolirt worden, nicht befreiet werden könnten: ſo ſey doch wahrſcheinlich die Meinung des Orpheus dieſe geweſen, daß Gott alles in ſich enthalten, in ſich gezeugt und geboren habe, und daß auch noch jetzt alles in ihm enthalten ſey; denn mit dieſer Lehre ſtimmten alle Fragmente überein, die die Alten dem Orpheus zueigneten. Eben dieſer Gelehrte ſtellt das Lehrgebäude des alten Dichters in folgendem Zuſammenhange auf.

Gott hat, vor der Entſtehung der Welt, auf das Innigſte mit dem Chaos verbunden, das Univerſum ausgemacht. Als er aber die Welt erſchaffen wollte: ſtieß er aus ſeinem Schooße die mit mancherlei Eigenſchaften begabte Materie aus. Da nun Gott von dem All nicht getrennet werden kann: ſo iſt er auch in den Theilen der Welt oder des Alls, und dieſe ſind entweder Theile oder Glieder Gottes, oder Ausflüſſe von ihm, und nichts iſt ohne Gott. Dieſe beſeelten Theile ſind alſo mit Recht für Götter zu halten: da Gott auch mit dieſen innig vereiniget iſt, ſie ihre Kraft einzig und allein von ſeinem Weſen erhalten, und durch dieſe nur die Erkenntniß des verborgenen Gottes erlangt werden kann. Man hat ſich alſo Gott unter der Geſtalt des Univerſum vorzuſtellen, und er kann deswegen durch kein Bild dargeſtellt werden. In Gott, dieſen Urquell der Seligkeit, wird auch alles

wieder zurückkehren; und zu dieſer Wiedervereinigung mit Gott führen die verſchiedenen Grade der Reinigungen und die Myſterien. Die Seelen der Menſchen ſind unſterblich, und haben, nach der Trennung von ihrem Körper, entweder Strafe in der Hölle, oder Belohnungen im Elyſium zu erwarten u. ſ. w.

Man ſieht aus dieſer ganz richtigen Darſtellung, daß auch hier der Pantheismus ſchon mit dem Emanatismus vermiſcht war. Wenn man ſich aber von jenem eine deutliche Vorſtellung macht, und den Grundſatz annimmt, der auch in dem oben angeführten zweiten Fragmente ausgedrückt iſt, daß Gott das All der Natur, der innern und der äuſſern, ſey: ſo kann damit der Emanatismus ſchlechterdings nicht beſtehen. Denn wenn die Natur erſt einmal aus Gott emanirt ſeyn ſoll: ſo würde vor dieſer Emanation einmal keine Natur beſtanden haben; folglich Gott, der doch dieſe Natur ſeyn ſoll, damals nicht geweſen ſeyn. Die Inconſequenz aller Syſteme, welche den Pantheismus mit dem Emanatismus verbinden, fällt von ſelbſt in die Augen. Zu Ende dieſes Werks ſoll der Pantheismus in ſeiner Reinheit aufgeſtellt werden, woraus dann die Unſtatthaftigkeit aller vermiſchten pantheiſtiſchen Syſteme ſich leicht von ſelbſt ergeben wird. Daß übrigens Orpheus keine erdichtete Perſon, und die Hymnen deſſelben nicht untergeſchoben ſind, hat der Abbé Souchay in ſeiner Dissert. sur les Hymnes des Anciens, seconde Partie, im XVI. Bande der Mémoires de l'Acad. des Inscr. cet. S. 93. ff. durch nicht verwerfliche Gründe zu erweiſen geſucht. Man ſehe auch, was

Cudworth im System. intellect. P. I. p. 436. der Mosheimiſchen latein. Ueberſ. dafür geſagt hat; ſo wie neuerlich auch Creuzer in ſeinem gelehrten Werke: Symbolik und Mythologie der alten Welt ꝛc. Leipz. u. Darmſtadt. 4 Bde. gr. 8. 1810 — 1812. im III. Bde. S. 151. ff.

Aus der Schule des Orpheus ging Muſäus hervor. Er verbeſſerte die Myſterien ſeines Meiſters, die in Athen eingeführt worden waren. Die ihm zugeſchriebenen Schriften werden, mit Ausnahme eines Hymnus, für untergeſchoben gehalten. Eumolp, des Muſäus Sohn, war Vorſteher und Anordner der heiligen Myſterien: es ſind aber von ihm ſo wenig, als von Prometheus, Thamyris, Amphion und Melamp ſchriftliche Denkmähler übrig.

Nach dem trojaniſchen Kriege, im 10ten Jahrhunderte vor unſerer Zeitrechnung, blühete Heſiodus. Nach ſeiner Theogonie, die mehr eine Kosmogonie, und das älteſte authentiſche und vollſtändigſte griechiſche mythologiſche Werk iſt, ſpielt die Liebe keine andere Rolle, als der Jupiter des Orpheus. Auch ſie durchdringet alles, vereiniget das Homogene in den Elementen, und bewirkt die Entſtehung der Weſen. In dieſer die ganze Natur belebenden und erzeugenden thätigen Kraft, die Heſiodus Liebe nennt, kann kein anderer Gedanke, als der des höchſten Weſens liegen; und ob ſie der Dichter gleich zur vierten ſeiner Gottheiten macht, ſo war ſie ihm doch der einzige das Chaos erfüllende Geiſt, der die materiellen Elemente deſſelben erregte, belebte, zuſammenfügte, des

ſeelte; alſo der wahre, höchſte, lebendige Gott, in Einheit des Geiſtes mit der Materie. Alſo auch hier Pantheismus.

Homer kannte, ſo wie Heſiodus, ein Urprincip, aus welchem ſelbſt die Götter ihren Urſprung genommen haben. Dieſes Princip iſt ihm nicht das Chaos, ſondern der Ocean, weil ſich der Dichter den urſprünglichen Zuſtand der Dinge als eine flüſſige Maſſe, und dieſe als ein einen unermeßlichen Raum erfüllendes Meer vorſtellte. Der Homeriſche Ocean war aber doch nichts anders, als das Chaos, nur von feuchter Natur. Daß alles aus Waſſer entſtanden ſey und ſich wieder in Waſſer auflöſe, war auch die Meinung des Thales. Was es mit dem Ocean oder dem feuchten Chaos Homers für eine Bewandniß, ob urſprünglich eine Gottheit dieſen Ocean eingeſchloſſen, oder der Ocean dieſelbe in ſich enthalten habe, ob in demſelben die Saamen der Dinge verborgen lagen, ehe ſich die homogenen zu einander geſellten, und die heterogenen ſich von jenen trennten; dieſe und dergleichen Fragen mehr zu berühren, lag nicht in dem Plane und Zwecke Homers: da er nicht, wie Heſiodus, eine Theogonie oder Kosmogonie ſchreiben wollte. Glaublich iſt es aber dennoch, daß dieſem Dichter die Idee eines höchſten Urprincips, das die todte Maſſe und die materiellen Elemente ſeines Oceans in Bewegung ſetzte, entwickelte und ordnete, nicht fremd war: da ſchon Orpheus, Muſäus und wohl auch andere Dichter und Philoſophen vor ihm dieſe Idee gefaßt und verbreitet hatten; und es ſchwer zu glauben iſt, daß ein ſo hoher Genius, als den Homer belebte,

liebte, nicht auf den Gedanken gerathen seyn sollte, daß ein Chaos oder Ocean todter, träger, unbehülflicher Materie, ohne ein höchstes, unabhängiges, bewegendes und mit Absicht ordnendes Princip, ewig bewegungslos und unentwickelt hätte bleiben müssen. Auch ist zu vermuthen, daß er Kenntnisse dieser Art aus den Mysterien, in welche besonders Männer von Ansehn, Dichter und Philosophen sich einweihen ließen, geschöpft habe. Mehr von der Theologie Homers findet man in des Heraklides Ponticus Allegorien des Homer, die so phantastisch und grundlos nicht sind, wie Einige vorgegeben haben. Ehe ich von den Dichtern zu den Philosophen Griechenlands übergehe: wollen wir zuvor nachsehen, ob sich etwas zu unserm Behuf in den

Mysterien der Griechen

auffinden läßt. Auf alle bekannt gewordene griechische Mysterien brauchen wir uns aber aus dem Grunde nicht einzulassen, weil sie eigentlich alle Zweige eines Stammes sind. Alle Gottheiten der Griechen gehörten zu einem allgemeinen mythischen Systeme, nur daß den einzelnen Gottheiten in verschiedenen Provinzen und Oertern Tempel errichtet waren, und ihr Gedächtniß gefeiert wurde. Alle besondere Arten von Mysterien scheinen zu den Mysterien überhaupt in eben dem Verhältnisse gestanden zu haben, in welchem die besondern Festtage, an welchen bestimmte heilige Gegenstände der Andacht in den verschiedenen christlichen Kirchen gewidmet sind, zu dem gesammten Christenthume überhaupt stehen. Ich halte mich das

her nur an die Eleuſiniſchen Myſterien, als die vorzüglichſten und berühmteſten. Aber auch bei dieſen werde ich mich nur mit der inneren Lehre derſelben beſchäftigen, und auf alles Aeußerliche, in wie fern es mit dieſer nicht in Gemeinſchaft ſteht, keine Rückſicht nehmen.

Von den Aufnahme-Ceremonien in dieſen Myſterien giebt Themiſtius beim Stobäus (Serm. 117. p. 515. der Zürcher Ausg. v. 1543.) einige Nachrichten, um zu beweiſen, daß der Tod nichts anderes, als ein Uebergang in ein beſſeres Leben ſey; und er fügt hinzu, daß die größeren Myſterien ein Bild des Lebens und des Todes wären. Aus den Ceremonien der Einweihung in dieſe Geheimniſſe entſtanden mehrere Fabeln und Allegorien in dem Alterthume; die Hinabſteigung des Herkules, des Theſeus, des Pirithous, des Orpheus, des Ulyſſes und Aeneas in die Hölle, das Traumgeſicht des Herus Pamphylius im 10ten Buche des Plato de Republ., der Traum des Scipio bei Cicero, und ſelbſt die Metamorphoſen des goldenen Eſels des Apulejus. Ja, ich möchte beinahe glauben, daß die ganze alte Mythologie nicht allein der Griechen, ſondern auch aller übrigen alten Völker aus den Myſterien derſelben urſprünglich hervorgegangen ſey; wenigſtens ſcheint mir dieſer Gedanke nicht ganz verwerflich und einer nähern Unterſuchung nicht unwürdig zu ſeyn.

Der Hierophant, welcher bei dieſen heiligen Schauſpielen der Erzprieſter war, und ſogar den Repräſentanten des Demiurgos, d. i. des Urhebers und Ordners der Welt, vorſtellte, eröffnete die Handlung mit

einer feierlichen Rede, die den Orpheus ſelbſt zum Verfaſſer haben ſoll, und von welcher Euſebius und Clemens von Alex. folgendes Bruchſtück aufbewahret haben, das auch bei Christ. Eschenbach de poësi orphica S. 136 zu finden iſt: „Verſchlieſet (heißt es) den Profanen den Zutritt zu dieſem Orte: denn ich will den Eingeweihten wichtige Wahrheiten verkündigen. Und du, o Sohn der glänzenden Selene, leihe meinen Tönen ein aufmerkſames Ohr; ich will erhabene Geheimniſſe offenbaren. Laß eitle Vorurtheile und Neigungen dein Herz nicht von dem Glücke des Lebens abziehen; hefte deinen Blick auf die geheiligten Wahrheiten; öffne dein Gemüth dem Verſtändniſſe, und betrachte, indem du auf dieſem Wege, ohne rückwärts zu ſehen, fortſchreiteſt, den Regenten der Welt. Er iſt nur Einer; er iſt von ſich ſelbſt; aus ihm allein ſind alle Dinge geboren. Er iſt in ihnen und über ihnen. Seine Augen ſind auf alle Sterblichen gerichtet, ihn ſelbſt ſieht kein Sterblicher". — Hier ſind Einheit und Allheit des höchſten Weſens, Vorſehung und Unſterblichkeit deutlich genug ausgedrückt.

Virgil ſcheint dieſe und die weiter oben aus Proklus und Apulejus angeführten Stellen aus Orphiſchen Gedichten, im ſechſten Buche ſeiner Aeneide, das die Beſchreibung einer Einweihung enthält, vor Augen gehabt zu haben. Er läßt den Anchiſes an ſeinen Helden eine Rede von faſt gleichem Inhalte richten: Principio coelum ac terras cet. d. h. „den Himmel und die Erde, und das Meer und den leuchtenden Ball

des Mondes, und die titanischen Gestirne (die Sonnen) nahet ursprünglich im Innern ein Geist; durch alle Glieder ergossen, bewegt Eine Seele die ganze Masse und vermischt sich mit dem großen Körper. Daher stammt das Geschlecht der Menschen, das Leben der Geflügel und die Ungeheuer, die unter seiner Marmorfläche das Meer trägt. Aller Saame hat ein feuriges Leben, einen himmlischen Ursprung." Diese und andere ähnliche Stellen bei den alten griechischen und römischen vorchristlichen Klassikern können uns in der Meinung bestärken, daß die dem Orpheus zugeschriebenen Gedichte nicht von den Gnostikern interpolirt und untergeschoben worden sind; wie uns einige sogenannte orthodoxe Kirchenschriftsteller glauben machen wollen, denen andere spätere wieder nachbeten. Jene klassischen Autoren schrieben, ehe noch an die Gnostiker in der christlichen Kirche zu denken war.

Auch der gelehrte Porphyrius, in welchem sich mit gesunder Vernunft zwar zugleich auch mystischer Aberglaube paarte, der aber doch kein Betrüger und Lügner war, behauptet, daß Orpheus gelehrt habe, Jupiter sey die Weltseele, und enthalte die von ihm hervorgebrachte Welt in sich. Orpheus sage nemlich: „Es sey nur Eine Kraft, nur Ein Geist, der alles regiere, und es sey nur Ein Körper, der alles in sich fasse, das Feuer, das Wasser, die Erde, den Aether, die Nacht und den Tag, die Weisheit, den ersten Erzeuger und die Liebe; denn alles liege in dem großen Körper Jupiters. Seine Augen sind die Sonne und der Mond, läßt Porphyr den Orpheus weiter sagen, die Seele

deſſelben aber (νοῦς) iſt der unvergängliche Aether, durch welchen alles bewegt und regiert wird. Nichts iſt dem ſaturniſchen Jupiter verborgen. Sein Haupt iſt unſterblich, ſein Körper glänzend und unermeßlich; ſeine Bruſt und Arme ſind die Luft; die Erde, die Mutter aller Dinge, iſt der Bauch, ihr Gürtel das Meer; die Baſis aber, worauf alles ſteht, der Tartarus.“ Wenn man alles, was hier zur poetiſchen Verzierung gehört, und aus der alten Theogonie und Kosmogonie genommen iſt, auf die Seite ſetzt: ſo wird unter Jupiter hier die Welt, das All der Natur, auf eine in die Sinne fallende Weiſe vorgeſtellt. Er iſt das Ganze der Natur nach ordnender, regierender Intelligenz, belebendem Geiſt und Materie. Er iſt das Feuer, das Waſſer, die Erde, die Luft und der unwandelbare Aether, der hier eben die Stelle der Intelligenz vertritt; mit einem Worte, er iſt Eins und Alles. Dieſes erkennet ſogar der ungenannte Verfaſſer der Charakteriſtik der alten Myſterien ꝛc. (Frankf. u. Leipz. 1787. 8.): wenn er S. 143. ſagt, man brauche jene Stelle nur zu leſen, um ſich zu überzeugen, daß Orpheus die ganze Welt unter Jupiter verſtehe, den er als ein großes Thier ſchildere. Er glaubt aber mit der Auffindung des Pantheismus in jener Stelle den Myſterien einen großen Schlag verſetzt zu haben. Allein was er darin gefunden hat, iſt gerade das Wahre und das, wovon ich behaupte, daß es in den Myſterien gelehret worden. Er hält nur den Pantheismus für eine falſche Lehre: weil er mit ſeinem Euſebius glaubt, man könne ſich das höchſte Weſen nicht

anders, als ein von der Welt, von der Natur getrenntes und außer ihr existirendes, wohl gar persönliches Wesen vorstellen; womit es andern aber noch nicht hat glücken wollen. Wenn Eusebius jener Stelle vorwirft, daß sie Jupiter den saturninischen nenne; und meint, Orpheus habe damit seinen Jupiter einen Sohn des Saturn genannt, und ihn dadurch der Würde des höchsten Gottes beraubt: so irrt er, weil er den allegorischen Mythus nur in buchstäblichem Sinne nimmt. Es ist aber hier nicht von einem leiblichen Sohne des Saturn, sondern von dem saturnischen Jupiter die Rede. Saturn ist der Mythus der grenzenlosen Zeit; der saturnische Jupiter also der ewige, der Zeit nach unendliche, anfangslose höchste Gott.

Der Meinung desselben Verfassers, daß der Pantheismus keine der Gottheit würdige Vorstellung sey, kann ich nicht eher beitreten: als bis er die Gründe zu diesem Urtheile und die Ansicht, in welcher allein Gott in seiner wahren höchsten Würde erscheint, nebst der Vorstellung, die er sich von dem Pantheismus macht, darlegt. Wie unten ausführlich gezeigt werden soll, besteht der Geist des Christenthums selbst in dem wohl verstandenen Pantheismus. Wie die Lehre desselben in der christlichen Kirche selbst verdunkelt worden ist: so mag sie auch wohl, vor der Einführung des Christenthums, in den Mysterien verdunkelt, und nur ein Eigenthum der Auserwählten und Geprüften gewesen seyn. Die Klugheit verbot den Hierophanten und Priestern der höheren Mysterien, diese Lehre dem Volke, das sich blos an das Aeußere, die

Schale, hing, und ſich ſeine Götter nicht nehmen laſſen wollte, vorzutragen. Das Volk in allen Religionsbekenntniſſen bleibt ſich gleich. Der einmal eingeführte und eingewurzelte Glaube, er ſey beſchaffen wie er wolle, läßt ſich ſchwerlich wieder aus ſeinem Gemüthe herausreißen; auch darf er um alles in der Welt willen nicht mit Gewalt herausgeriſſen werden. Da es nun ſo äußerſt ſchwer hält, ſich der Gemüther der Menſchen in Rückſicht auf Gegenſtände des religiöſen Glaubens zu verſichern, ſie zur Annahme anderer Ueberzeugungen zu bewegen, und ſich von der Feſtigkeit und Treue derer, denen man eine neue Lehre offenbaren will, zu vergewiſſern: ſo ſind wohl auch nur wenige zur Erkenntniß des eigentlichen Geheimniſſes in den Myſterien zugelaſſen worden; und mancher hieß wohl ein Eingeweihter, ohne es in der That und im vollen Sinne des Worts zu ſeyn. Es giebt viele, ſagte ſchon Plato, die den Thyrſus tragen, aber nur wenige Bacchi. Es iſt daher auch ſehr erklärlich, daß einige Kirchenväter und Kirchenſchreibenten der erſten chriſtlichen Jahrhunderte, die ſich zuvor, als ſie noch Heiden waren, hatten einweihen laſſen, ſo wenig Wahres und Richtiges von der Gnoſis der Myſterien zu ſagen wiſſen, und ſich immer nur an das Symboliſche, Skentiſche, an Gebräuche und Ceremonien halten, womit man die Einbildungskraft und das Gefühl des gemeinen Mannes beſchäftigte. Auch hatten eben dieſe Schriftſteller wohl Recht, ſich mit Nachdruck gegen den Unfug und die Skandale, die bei der öffentlichen Feier der Myſterien begangen wurden, zu erklären: da es gewiß und durch glaubwürdige Zeugniſſe be-

stätiget ist, daß diese sehr ausgeartet waren, und mancherlei Greuel in den zu den Tempeln gehörigen Vorhöfen, Gebäuden und Gärten begangen wurden. Dieses ist aber kein Grund, die innere Lehre der höheren oder größeren Mysterien zu verdammen, die an jener Zügellosigkeit und Sittenlosigkeit der Menschen bei den öffentlichen Volksfesten nicht Schuld, und um so weniger Schuld war, da der große, nur in die kleinern Mysterien eingeweihte Haufe von jener nichts wußte. Diese Gnosis war ohne Zweifel zu Anfang des Christenthums nur auf eine geringe Anzahl eigentlicher Eingeweihten eingeschränkt; der größte Theil derselben hing blos an der äußern Schale, und hatte den Kern entweder vergessen, oder noch nie gerochen. Hierzu kam noch, daß mit der Aufnahme der Philosophie in Griechenland die Philosophen die bisherige höhere Lehre der Mysterien entweder durch Nachdenken selbst entdeckten, oder als Eingeweihte mit ihr bekannt wurden, sie in ihre Schulen einführten, und durch Schriften bekannt machten. Dadurch — und dazu trugen die Neuplatoniker vor und nach den Zeiten Christi das meiste bei — verloren die Mysterien vieles von ihrem Interesse, selbst in der Meinung derer, die an ihrer Spitze standen. Die Sache wurde öffentlich gelehrt: was konnte ihnen nun ferner an ihrer Geheimhaltung gelegen seyn? Die Mysterien gerieten immer mehr in Verfall, so wie sich die Vorsteher derselben mit den Philosophen, und die Mysterien mit der Philosophie einigten und vermischten; und die pythagoräisch-platonische Philosophie, in Verbindung

mit der orientalischen, vollführte das, was die älteren philosophischen Schulen seit Thales Zeiten angefangen hatten.

Von dem Stoiker Chrysipp findet sich eine Stelle in dem Etymologico magno unter dem Worte τελεται, welche beweist, daß man in den Mysterien richtige Begriffe von Gott gehabt und mitgetheilt habe. Sie lautet so: „Man nennet die Unterweisungen in göttlichen Dingen mit Recht Teletai (Vollendungen). Denn diese müssen zuletzt und nach allen andern erlernet werden, wenn die Seele erst eine sichere Grundlage erhalten hat, und fest und stark genug geworden ist, gegen die Ungeweihten zu schweigen. Denn es erfordert eine große Anstrengung, nicht allein das Wahre von den Göttern zu erfahren, sondern auch dasselbe in sich zu bewahren." Wenn die Epopten in den Eleusinien das Wahre von den Göttern erfuhren: so konnte dieses Wahre nur darin bestehen, daß man ihnen die Entstehungsart und Beschaffenheit der Volksgötter erklärte, und ihnen den Verlust dieser Götter, den sie durch den Unterricht in den großen Mysterien erlitten, durch die Mittheilung der wahren Lehre von Gott, welche keine andere, als der esoterische Pantheismus war, wieder ersetzte. — Teletai war ein dem Worte Mysterien gleichbedeutender Ausdruck, der so wenig als der letzte in der Philosophie für Philosophie gebraucht wurde. Wenn also Chrysipp sagte, man belege die Lehre von Gott und göttlichen Dingen ganz schicklich mit dem Worte Teletai: so meint er keinesweges, wie der Verfasser der Charakteristik behauptet, daß die Philosophen die Gotteslehre auf

eine schickliche Art Telete nennten; sondern er billiget es nur, daß man in den Mysterien diese Lehre so nenne. In der Philosophie, meint er, könne man sich dieser Benennung ebenfalls bedienen, und die Gotteslehre eben so betrachten und behandeln, wie in den Mysterien. War nun in diesen keine Lehre von Gott und göttlichen Dingen anzutreffen: so konnte Chrysipp auch nicht sagen, daß man dieselbe schicklich mit dem Namen Telete bezeichne; denn nur in den Mysterien war dieses Wort im eigentlichen Verstande gebräuchlich. Chrysipp konnte die Parallele zwischen Philosophie und Mysterien mit Recht ziehen, und das Wort Telete auch für die Gotteslehre in der ersten schicklich und brauchbar finden: denn die innern höchsten Mysterien hatten keinen andern Zweck, als den die Philosophie auch hatte; beide bedienten sich auch einer doppelten Lehrart, der exotertschen und esotertschen; und es ist sehr wahrscheinlich, daß die Einführung der letzten in die Philosophie eben durch die Mysterien, aus welchen auch die Philosophie ursprünglich hervorgegangen war, und die Beschaffenheit der in ihnen vorgetragenen Lehren von Gott und der Natur veranlaßt worden. Diese unsere Erklärung bestätiget Arrian, ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts: wenn er den Epiktet, den er redend einführt, (im 3ten Buche der Reden des Epikt. S. 297. der Cöllner Ausg. von 1595. 8.) sagen läßt: es sey nicht genug die Lehren der Philosophie zu wissen, sondern der Philosoph, der andere darin unterrichten wolle, müsse auch seine Lehren durch seine Handlungen und durch sein Leben bestätigen. Dann vergleicht

er die Philosophie mit den Mysterien, und sagt: man müsse sich den letzten mit reinem Gemüthe nahen, denn nur auf diese Art würden die Mysterien nützlich, und dieses veranlasse den Gedanken, daß alle diese Dinge von den Alten zum Unterricht und zur Verbesserung des Lebens veranstaltet worden wären. Auch setzt er noch hinzu: es komme bei den Mysterien nicht auf diese Worte an; sie wären eine Sache von Wichtigkeit, etwas Geheimnißvolles und nicht Gemeines, und das auch nicht jedem mitgetheilet würde. Deutlicher kann von der Wichtigkeit des Innern der Mysterien nicht gesprochen werden.

Was die geheime Lehre der Eleusinien betrifft, so behauptet Warburton in seiner göttlichen Sendung Mosis, daß die Einheit Gottes ein Gegenstand derselben gewesen sey. Er beruft sich auf die Palinodie des Orpheus, auf die von Apulejus erfundene Rede der Isis und auf die oben ebenfalls angeführten Verse Virgils in der Aeneide (6. 726). Dagegen sagt Ste. Croix, der ihn widerlegen will, in seinem Versuche über die alten Mysterien: die orphische Palinodie sey offenbar ein untergeschobenes Werk; die Rede der Isis athme nichts als reinen Pantheismus, und in den Versen Virgils spreche sich das System von der Weltseele auf das deutlichste aus. Uebrigens sey es noch ungewiß, ob Virgil die geheime Lehre der Mysterien habe darlegen wollen; vielleicht habe er dieselbe nicht gekannt, und er selbst sey vielleicht nicht eingeweiht gewesen. Darauf kann geantwortet werden: 1) ist es viel zu entscheidend, zu sagen, daß die Palinodie des

Orpheus offenbar ein untergeſchobenes Werk ſey. Das iſt ſo vollkommen noch nicht ausgemacht. Wenigſtens wird ihr hohes Alterthum anerkannt, und ſie athmet den Geiſt deſſelben, ihr Verfaſſer mag geweſen ſeyn, wer er will. Was liegt denn in den weiter oben angeführten orphiſchen Stellen, wovon unwahrſcheinlich oder unglaublich wäre, daß es von Orpheus oder einem andern zu ſeiner Zeit gedacht und gelehrt ſeyn könnte? Was ſie enthalten, war ja der Glaube und die Ueberzeugung der denkenden Geiſter der alten Welt. Aus der Aehnlichkeit oder Gleichheit der Denkungsart der neuplatoniſchen oder alexandriniſchen Philoſophen mit dem Geiſte und Inhalte der orphiſchen Fragmente folgt gar nicht, daß dieſe von jenen untergeſchoben oder interpolirt ſeyn müſſen. Warum ſollte denn das, was die Neuplatoniker und ſo viele nach ihnen über Gott und Natur dachten, nicht auch den Denkern älterer Zeiten in den Sinn gekommen; und können denn nicht die Neuplatoniker in den Geiſt und die Ideen der Orphiker eingedrungen ſeyn? Sind die ſpätern Philoſophen wirklich immer weiſer, einſichtsvoller und ſcharfſichtiger, als die frühern? 2) Das Bekenntniß, die Rede der Iſis beim Apulejus enthalte nichts als Pantheismus, iſt auch das unſrige, und unterſtützt unſere Behauptung: da, wie bekannt iſt, Apulejus mit der Lehre der Myſterien ſehr vertraut war, und der Pantheismus keineswegs ſo verwerflich iſt, wie Ste. Croix, nach der gangbaren gemeinen Meinung, glaubt. Auch wird durch die Behauptung, daß jene Rede der Iſis den Pantheismus enthalte, die Meinung Warburtons gar nicht

widerlegt, ſondern nur ergänzt. Denn der Pantheismus ſchließt die Lehre von der Einheit Gottes nicht aus, ſondern führt ſie unmittelbar mit ſich. 3) Die Verſe Virgils ſprechen, nach Ste. Croix, ebenfalls den Pantheismus aus: ſie ſind uns aber deswegen eben ſo willkommen, als die Palinodie des Orpheus und die Rede der Iſis; und Ste. Croix unterſtützt damit, ohne daß er es will, unſere Behauptung, daß der Pantheismus in den Myſterien gelehret worden ſey. Ob Virgil die geheime Lehre derſelben gekannt habe, und ein Eingeweihter war, läßt ſich ſo wenig poſitiv behaupten, als mit dem franzöſiſchen Schriftſteller verneinen. Da indeſſen zu Virgils Zeiten und noch ſpäter in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten, noch Rituale und Schriften über die Myſterien, wie Ste. Croix ſelbſt behauptet, vorhanden geweſen ſind, in welchen die Gnoſis der Eleuſinien enthalten war: ſo iſt Virgils Bekanntſchaft mit derſelben weit wahrſcheinlicher, als das Gegentheil; Virgil mochte ſie nun aus jenen Schriften kennen gelernt haben, oder ſo wie Cicero, ſelbſt ein Eingeweihter geweſen ſeyn. Obgleich Heyne im 13ten Excurs zum 6ten Buche ſeines Virgil der Meinung iſt, daß es des Dichters Abſicht nicht geweſen ſey, die Geheimniſſe der Eleuſinien zu verrathen; indem keine Beweiſe vorhanden wären, daß er in dieſelben eingeweihet worden: ſo erkennet er doch die Uebereinſtimmung der von dem Dichter vorgetragenen Lehre mit dem, was in jenen Geheimniſſen gelehret worden, ohne Einſchränkung an. Wir haben alſo zur Bekräftigung der Richtigkeit unſerer Anſicht die Autorität dieſes vor-

zälichen philologiſchen Kritikers und Kenners des Alterthums auf unſerer Seite.

Selbſt Warburton giebt zu verſtehen, daß in den größern Geheimniſſen in theologiſcher Hinſicht der eſoteriſche Pantheismus die Hauptlehre geweſen ſey. Auszugsweiſe führen wir aus ſeinem Werke von der göttlichen Sendung Moſis Folgendes an. Im erſten Bande der deutſchen Ueberſetzung S. 214 ff. heißt es: Clemens von Alex. ſage (Strom. V.), daß in den kleinern Geheimniſſen der Grund zu den verborgenen Lehren gelegt, und Vorbereitungen zu dem gemacht worden, was weiter hernach (in den größern) kommen ſollte. Jener Grund, fährt Warburton fort, war der Glaube an eine Vorſehung und an ein zukünftiges Leben, deſſen Folge in Anſehung des Wandels, die Verbindlichkeit war, ſich der Tugend zu befleißigen. Ein groſſes Hinderniß der Tugend und der Reinheit und Heiligkeit des Lebens unter den Heiden waren aber die laſterhaften Beiſpiele ihrer Götter. Wenn dieſe, konnte man ſagen, Verbrechen begehen, und ſich den Lüſten ergeben konnten: warum ſollte ich armer Menſch nicht dergleichen auch thun? Man entdeckte alſo den Eingeweihten, die man dazu für tüchtig hielt, Jupiter, Merkur, Venus, Mars und die ganze Maſſe der Gottheiten wären nichts anders, als verſtorbene Menſchen, die ſo gut wie andere in ihrem Leben den menſchlichen Fehlern und Gebrechen unterworfen geweſen wären. Weil ſie ſich aber doch durch Wohlthaten um das menſchliche Geſchlecht verdient gemacht hätten: ſo wären ſie von ihren dankbaren Nachkommen deswegen zu

Göttern gemacht, und ihre Laster zugleich mit ihren Tugenden kanonisirt worden. Statt der fabelhaften Götter wurden die Eingeweihten an den höchsten Gott, die oberste Ursache und den Schöpfer aller Dinge gewiesen. Sie wurden gelehret, ihn als den Schöpfer der ganzen Welt zu betrachten, welcher durch seine Kraft in allen Dingen wäre, und durch seine Vorsehung alles regiere. Von dieser Zeit an bekamen die Eingeweihten, die zuvor Mysten hiesen den Namen Epopten, wodurch ein solcher verstanden wird, der die Dinge, wie sie sind, ohne Decke sieht.

Noch einen Grund fügen wir hinzu, von welchem wir glauben, daß er die Behauptung von dem Daseyn einer esoterischen Lehre und der pantheistischen insonderheit, in den griechischen Mysterien, mächtig unterstütze. Es ist nemlich aus der Apostelgeschichte bekannt (Kap. 17), daß Paulus in Athen unter einer Menge von Tempeln und Altären, die den Volksgöttern gewidmet waren, auch einen Altar fand, den die Athenienser dem unbekannten Gott (Ἀγνώστῳ Θεῷ) errichtet hatten. Der Sinn dieser Inschrift blieb dem Apostel nicht verborgen; er erkannte sogleich, daß sie auf den von ihm selbst verehrten wahren höchsten Gott hindeute. Er wurde vor den Areopag geführt, und redete daselbst die Athenienser also an: „Ich habe euren Gottesdienst, eure Tempel und Altäre gesehen, und fand einen Altar mit der Inschrift: dem unbekannten Gott. Dieser, den auch ihr verehret, ob ihr ihn gleich nicht kennet, ist es, den ich euch verkündige. Dieser Gott hat die Welt gemacht und alles

was darin iſt: denn er iſt der Herr des Himmels und der Erde. In Tempeln, von Menſchenhänden gemacht, wohnet er alſo nicht; er wird auch nicht von Menſchenhänden gepflegt, und er bedarf keines Menſchen, denn er iſt es, der einem Jeden Leben und Athem giebt. Er hat gemacht, daß von einem Blute alle Geſchlechter der Menſchen auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat ihnen zuvor ein Ziel geſetzt, wie lange und wie weit ſie wohnen ſollen. Er, der Herr, hat gewollt, daß ſie ihn ſuchen ſollten, daß ſie ihn fühlen und finden möchten. Und er iſt nicht fern von einem jeden unter uns; denn in ihm leben, weben und ſind wir. Sogar einige Dichter unter euch *) haben geſagt: Wir ſind ſeines Geſchlechts. So wir denn göttlichen Geſchlechts ſind: wie könnet ihr glauben, die Gottheit ſey nach menſchlichen Vorſtellungen gemachten goldenen, ſilbernen und ſteinernen Bildern gleich ꝛc.“

Daß jener Altar dem höchſten wahren Gott errichtet geweſen, wie Paulus behauptete, iſt kein Zweifel. Denn Paulus ſagt in der obigen Stelle ſelbſt, man könne Gott fühlen und finden, er ſey nicht fern von den Menſchen, da ſie in ihm lebten, ſich bewegten und exiſtirten. Und im erſten Kap. des Briefs an die Römer ſpricht er, die Er-

*) So z. B. ſagte Aratus: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν. Nam ſumus illius (Jovis) genus (Stobaus l. I. C. 3. 3.) und Kleanth in ſeinem Hymnus auf Gott (ebendaſ. 12.): Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμεν, ect. Omnes tui namque propago nos ſumus.

Erkenntniß Gottes ſey allen Menſchen in das Herz geſchrieben, und die ewige Kraft Gottes laſſe ſich aus den Werken der Natur erkennen. Der Apoſtel ſetzt aber voraus, daß der Menſch, der Gott in ſich und außer ſich finden wolle, kein träger und müßiger Zuſchauer, ſondern zum vollen Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und der Natur um ihn her gekommen ſeyn müſſe, und daß er erſt durch dieſe beſonnene Aufmerkſamkeit auf ſein Inneres und auf die äußere Natur, auch ohne mündlichen Unterricht von Andern, zur Erkenntniß des höchſten Weſens gelangen könne. Da aber die menſchliche Natur hierin bei allen Menſchen dieſelbe, und in dieſer Rückſicht kein Unterſchied unter Griechen, Juden und Chriſten iſt: ſo nahmen auch die Griechen jener Zeit an dieſer allgemeinen, dem menſchlichen Geiſte inwohnenden Empfänglichkeit der Erkenntniß Gottes Theil; und hierzu liegen die Beweiſe offenbar in dem, was wir bereits aus der Theologie der Indier, Perſer, Aegypter und der griechiſchen Myſterien beigebracht haben, und was in der Folge von den Philoſophen der Griechen und ſonſt noch angeführt werden ſoll.

Daß das gemeine Volk der Vielgötterei ergeben war, liegt nicht in dem Mangel an Empfänglichkeit für Wahrheit; ſeine Vernunft war nur, wie dieſes überhaupt bei dem gemeinen Manne aller Zeiten und Völker der Fall iſt, durch die Macht der Gewohnheit unterdrückt und beſchwichtiget. Es fand ſeine Götter ſchon, und bekümmerte ſich nun weiter um nichts. Gab es auch unter dem Volke Köpfe, in welchen über die öffentliche Religion Zweifel entſtanden: ſo mußten ſie ſolche aus Furcht vor Verfol-

gung unterdrücken. Man findet auch in allen heidnischen Schriftstellern keinen einzigen Grund angegeben, warum es vernünftiger und besser sey, statt eines einzigen höchsten Wesens mehrere Götter annehmen: hingegen finden sich in ihren Schriften der Stellen nicht wenige, in welchen der Polytheismus verworfen, und die Einheit des höchsten Wesens als ächte Wahrheit behauptet wird.

Bei der Allgemeinheit des Glaubens an die Mehrheit der Götter unter dem Volke konnte Paulus wohl sagen, daß auch die Griechen den unbekannten Gott verehrten, ob sie ihn gleich nicht kenneten. Das Volk kannte ihn nicht, aber die Eingeweihten der höhern Mysterien kannten ihn gar wohl. Denn in der Macht einzelner Personen stand es nicht, dem einzigen wahrhaften Gott Tempel und Altäre zu errichten: die Religion, die öffentlichen religiösen Gebräuche, Tempel und Altäre standen unter der Aufsicht der Regenten, Obrigkeiten und Priester; von welchen also auch nur die Errichtung von Tempeln und Altären abhing und veranstaltet werden konnte. Es ist daher höchst wahrscheinlich, daß auch jener dem unbekannten Gott in Athen gewidmete Altar unter öffentlicher Autorität von den Vorstehern der höhern Mysterien errichtet worden ist. Wenn aber, nach Paulus, dieser unbekannte Gott der Athenienser, der wahre höchste Gott war: aus welcher Quelle konnte denn der Gedanke, demselben einen Altar zu errichten, sonst herkommen, als aus dem innern der religiösen Mysterien und der in dieselben eingeweihten Priester und höchsten obrigkeitlichen Personen? Das Daseyn dieses Altars beweiset also augen-

ſcheinlich, daß in dieſen Myſterien der wahre Gott in dem oben bemerkten Sinne des Apoſtels Paulus verehret und gelehret wurde, und nicht unbekannt war. Auch lieſt man in der Geſchichte der Apoſtel nicht, daß den Griechen, die den Apoſtel Paulus vor dem Areopag ſo predigen hörten, die Lehre von Gott ſelbſt anſtößig und befremdlich geweſen wäre; nur über die Auferſtehung der Todten ſpotteten Einige, da hingegen Andere ihr Urtheil ſo lange aufſchoben, bis ſie ihn weiter darüber gehöret haben würden. Andere gaben ſogar ſeiner Lehre Beifall und nahmen ſie an, wie Dionyſius der Areopagit; auch verließ der Apoſtel Athen, ohne daß er ſeiner Rede wegen zur Verantwortung gezogen worden wäre; die Areopagiten hielten ſie alſo für wahr.

Die Aehnlichkeit zwiſchen der geheimen Lehre der Aegypter und der Griechen, ſagt Ste. Croix, wurde mit der Zeit verdunkelt: die Eklektiker oder Neuplatoniker ſuchten ſie aber wieder herzuſtellen, und die Myſtagogen nahmen endlich die Meinungen dieſer Philoſophen an. Zum Beweiſe dieſer Behauptung führet jener Schriftſteller eine Stelle aus Eunapius (Maxim. p. 90.) an, worin erzählt wird, der Kaiſer Julian habe, als er über das Syſtem der Eklektiker mehrere Aufklärungen zu haben wünſchte, als ihm diejenigen, welche ſie aus den Unterredungen mit Aedeſius, Chryſanth und Maximus geſchöpft hatten, hätten geben können, ſich genöthiget geſehen, ſeine Zuflucht zu dem Hierophanten von Eleuſis zu nehmen. Auch die Lobeserhebungen, ſagt Ste. Croix ferner, welche die Neuplatoniker an den Myſte-

rien überhaupt und den Eleuſinischen insonderheit verſchwendeten, bewieſen, daß ſie den Dogmen, die daſelbſt gelehrt wurden, ergeben geweſen wären. Das letzte iſt wahr: es beweiſt aber ſo wenig, als jene Erzählung vom Kaiſer Julian, daß die Hierophanten und Epopten die Lehre der Eklektiker angenommen, und in die Myſterien eingeführet hätten; vielmehr beweiſen ſie gerade das Gegentheil, daß nemlich jene Philoſophen ihre Dogmen aus den Myſterien erhalten hatten. Die Eklektiker oder Neuplatoniker prieſen die Myſterien eben darum, weil ſie die Quelle waren, aus welcher ſie ihre Lehre ſchöpften; und Julian hätte nicht nöthig gehabt, wegen Befriedigung ſeiner Wißbegierde, ſich an den Hierophanten von Eleuſis zu wenden, wenn die eklektiſchen Philoſophen die erſte Quelle waren, aus welcher ihr Syſtem in die Myſterien floß. Nach Julians Meinung mußte der Hierophant mehr wiſſen, und nähere Aufklärungen haben geben können, als er von den Eklektikern ſelbſt erhalten konnte. Sollten die Philoſophen, wenn ſie ihre Erkenntniß den Myſterien mitgetheilet hätten, ihn nicht eben ſo gut haben befriedigen können, als der Hierophant und die Epopten der letzten, die ſie erſt von jenen erhielten, und alſo auch nicht mehr wiſſen konnten, als die Philoſophen?

Noch ſagt Ste. Croix, die Neuplatoniker hätten ihre allegoriſche Deutung der Mythologie auf den Pneumatismus gegründet, die Stoiker hingegen alles auf den Hylozoismus zurückgeführt. Ob die Stoiker dieſen Lehrbegriff hatten, laſſen wir dahin geſtellt ſeyn. Wenigſtens unterſchied Zeno, der Stifter dieſer

Schule, die Materie, oder das leidende Princip, von Gott, als dem thätigen; auch ſtellte ſich Zeno die Materie als eine todte Maſſe, Gott aber unter dem Bilde des reinſten Feuers, als ein Vernunftweſen vor, das nach Vernunftgeſetzen und Vernunftzwecken handelt. Die Welt dachte er ſich, als ein harmoniſches, in ſich zuſammenhängendes, zweckmäßiges Ganzes, als das Produkt und den Sitz der Gottheit, durch welche ſie mit Vernunft, Seele und Leben begabt ſey. Mit dieſer Lehre, der auch Kleanth und Chryſipp zugethan waren, obwohl ſie ſolche etwas anders modificirten, läßt ſich das Leben der Materie (als, nach dem ſtoiſchen Begriffe, an ſich todter Maſſe), worin das Weſen des Hylozoismus beſteht, nicht wohl vereinigen. Wahr iſt es aber, daß nach dem Syſteme der Stoiker, die Götter nichts als Kräfte oder Entelechien und nothwendig an die Materie gefeſſelt ſind, und daß Cornutus und andere die Geſchichte der Ceres und ihrer Verehrung nach dieſem Lehrbegriffe erklärt haben. Da Clemens v. A. in ſeinen Stromaten IV. p. 564. äußert, daß die Epoptela eine Art von Phyſiologie enthalten hätten: ſo ſcheinet er Herrn Ste. Croix damit andeuten zu wollen, daß Myſtagogen dieſe phyſiſche Theologie der Stoa aufgenommen hätten. Dieſe Theologie war aber nichts anders, als Pantheismus, denn Zeno und ſeine Nachfolger lehrten, daß Gott und die Natur Eins ſey; und es folgt aus dem, was jener Verfaſſer anführt, nicht, daß dieſe Lehre aus der Stoa in die Myſterien übergegangen, ſie kann auch aus dieſen in jene eingeführet worden ſeyn. Nach der ſchon

angeführten Stelle des Etymol. magn. behauptete Chryſipp, man erhalte durch die Einweihung den groſſen Vortheil, richtige Begriffe von der Gottheit zu bekommen; und Ste. Croix macht hierzu die Anmerkung, mit diesen richtigen Begriffen habe Chryſipp und ſeine Schule auf den Glauben gezielt, daß die Götter nur die Elemente und die verſchiedenen Theile des materiellen Ganzen waren. Das mag wahr ſeyn: es iſt aber noch nicht genug; sie konnte ſich auch, mehr als blos negativ, auf die Lehre des Zeno von Gott, dem höchſten Weſen, als Etwas mit der Natur beziehen. Auch brauchte Chryſipp nicht erſt auf die Einweihung in die Myſterien zu verweiſen; wenn er geglaubt hätte, daß man die Lehre von der Göttlichkeit der Natur eben ſo rein und richtig in der Stoa erlangen könne; er wies dahin, weil er überzeugt war, daß die Myſterien die urſprüngliche Quelle jener Lehre wären.

Die griechiſchen Philoſophen.

Schon in dem bisher Angeführten liegen einige Gründe, die es mehr als wahrſcheinlich machen, daß die Philoſophie aus den Myſterien hervorgegangen ſey. Ehe ich zu den Lehren der griechiſchen Philoſophen ſelbſt übergehe, um zu dem Reſultate zu gelangen, daß der Pantheismus ihre herrſchende Lehre war: will ich noch einige Bemerkungen zur Verſtärkung jener Meinung von dem Urſprunge aller Philoſophie und beſonders der griechiſchen, aus den Myſterien, vorausſchicken.

Auf welche Art auch dieſe Myſterien entſtanden ſeyn mögen: ſo waren ſie doch unter allen alten Völkern früher vorhanden, als an öffentlich, mündlich oder ſchriftlich gelehrte Philoſophie gedacht wurde. In den älteſten Zeiten war dieſe nur ein Eigenthum der Prieſter unter den Indiern, Chaldäern, Perſern, Phönizіern, Aegyptern, Juden, Celten u. a. Völkerſchaften der alten Welt. In Griechenland beſonders ſind die Myſterien von weit älterm Datum, als alle bekannt gewordene Syſteme ſeiner Philoſophen. Der Urſprung der erſten verliert ſich in die mythologiſche Zeit; der der letzten liegt ſchon im Laufe der Zeit, wo geſchriebene Geſchichte begonnen hatte. Alle Philoſophie wurde vom Anbeginn im Schooße der Theologie erzeugt; die Gegenſtände der Philoſophie, Gott, Welt und Seele, waren auch die Gegenſtände der Theologie, und mit dieſer beſchäftigten ſich urſprünglich die Prieſter und Vorſteher der Geheimniſſe, welche den öffentlichen religiöſen Cultus leiteten, ausſchließlich.

Thales und Pythagoras, die Stifter der griechiſchen Philoſophie, waren Eingeweihte der Myſterien; der letzte gab ſeiner Schule ſelbſt die Form und Verfaſſung von Geheimniſſen, und es war ein Geſetz des pythagoräiſchen Bundes, nichts von der innern Lehre deſſelben ſchriftlich oder mündlich unter das Publikum zu bringen. Alle Wiſſenſchaften, welche die Natur betreffen, alſo auch die innere und äußere Heilkunſt, ſcheinen Gegenſtände der ägyptiſchen und griechiſchen Geheimniſſe geweſen zu ſeyn, und die Myſterien des Aeskulap in Epidaurus von ihnen als ein beſonderer Zweig abzuſtam-

men. *) Auſer jenen beiden genannten Koryphäen der Philoſophie waren auch mehrere andere Denker, die ſich um die griechiſche Weltweisheit verdient gemacht haben, in die Myſterien eingeweiht; und es iſt wahrſcheinlich, daß, ſo wie die Philoſophie aus den Myſterien urſprünglich hervorgegangen iſt, dieſe wieder die Entdeckungen jener zur Erweiterung und Vervollkommnung ihrer Lehren benutzt haben werden.

Noch ein Grund meiner Behauptung von der Abſtammung der Philoſophie aus den Myſterien iſt die Einführung der doppelten Lehrart, der exoteriſchen und eſoteriſchen, in die Philoſophie, welche offenbar den kleinen und groſen Myſterien, der öffentlichen und geheimen Theologie, die in ihnen gelehrt wurde, nachgeahmt und entnommen iſt. So wie die Prieſter der Myſterien dem Volke nur das vortrugen, was zum herrſchend gewordenen Polytheismus gehörte, und den empfänglichern, lehrbegierigern, nach höherer Erkenntniß ſtrebenden Gemüthern, bei der Einweihung in die höhere Klaſſe der Myſterien, die Wahrheit offen und ohne Schleier entdeckten: ſo pflegten auch die Philoſophen von den früheſten Zeiten an jene beiden Lehrmethoden in ihre Schulen einzuführen, die *exoteriſche* für alle ohne Unterſchied, die *eſoteriſche* für eine ausgeſuchte Klaſſe von Schülern, auf deren Treue und Verſchwiegenheit ſich der Lehrer ver-

*) Mehreres hiervon findet man in der gelehrten Abhandl. des Hrn Geh. Hofraths und Leibarztes, Dr. Gruner, Iuridic. Christiani et Pappi philosophi iusiurandum chemic. cet. 1807. 8.

laſſen konnte. Denn dieſe, welche mit den innern Myſterien die Gegenſtände des Unterrichts gemein hatten, mußten ſich, um nicht in große Verdrießlichkeiten zu gerathen, hüten, etwas, das zu der geheimen innern Lehre der Myſterien gehörte, unter das Volk zu bringen.

Die erſte philoſophiſche Schule, welche der Mileſier Thales ſtiftete, war der erſte Verſuch eines kühnen Geiſtes, die Erkenntniſſe, welche die Myſterien nur ihren Eingeweihten gewährten, in die Welt einzuführen. Da aber die Philoſophen, ohne ihre Freiheit und ihr Leben in Gefahr zu ſetzen, es nicht wagen durften, Dinge öffentlich zur Sprache zu bringen, die gegen die beſtehenden religiöſen Begriffe des Volks und den öffentlichen Religions-Cultus liefen, oder Dinge zu verrathen, die ſich die höhern Myſterien als ein ausſchließliches Eigenthum vorbehalten hatten: ſo wußten ſie ſich dadurch aus der Verlegenheit zu ziehen, daß ſie die Verfaſſung der Myſterien ſelbſt nachahmten, und ihre Schulen in exoteriſche und eſoteriſche Klaſſen eintheilten. Die Pythagoräer hielten ſtreng auf die Verſchweigung ihrer eſoteriſchen geheimen Lehre. Wer Punkte aus derſelben an Uneingeweihte verrieth, wurde, wie ſolches dem Hipparch widerfuhr, aus der Geſellſchaft geſtoßen, und ihm, nach dem Gebrauche der Pythagoräer in ſolchen Fällen, als einem Verſtorbenen ein Grabſtein geſetzt.

Ariſtoteles beobachtete in ſeiner Schule denſelben Unterſchied, nach dem Vorgange des Pythagoras, den er hierin kopirte (Diog. Laërt. in Pythag.). In ſeinen exoteriſchen Vorleſungen, die er in den Abendſtunden

hielt, ließ er jeden, der ihn hören wollte, zu: den eſoteriſchen oder akroamatiſchen hingegen durfte nicht jeder ohne Unterſchied beiwohnen, ſondern er wählte hier ſeine Zuhörer mit beſonderer Vorſicht. (S. Clemens Alex. Strom. L. 5 p. 267 der latein. Ueberſetzung des Gent. Hervetus, Baſel 1566. und Gellius in Noct. Att. L. 20, C. 5.)

Auch Parmenides beobachtete eine doppelte Lehrmethode in der Philoſophie; die eine, ſagte er, richte ſich nach der Wahrheit, die andere nur nach der Meinung (Diog. Laërt. L. 9 Sect. 22). Nach Philoponus (in Aristot. L. 1. Physicor.) ſagte Parmenides in ſeinen exoteriſchen Vorträgen, Feuer und Waſſer wären die Principien aller Dinge, als ob er eine Schöpfung der Welt anerkannt hätte; in ſeinen eſoteriſchen hingegen behauptete er, das Univerſum ſey nur Eins, unendlich und unveränderlich.

Die Stoiker und Epikuräer hatten, nach Clemens v. Alex. (Strom. L. 5) ebenfalls gewiſſe Geheimniſſe unter ſich, von welchen es nicht leicht erlaubt war, mit jedermann zu reden. Plato, der das traurige Beiſpiel ſeines Lehrers Sokrates vor ſich hatte, kleidete ſeine Lehren in poetiſche Formen, um nicht gegen die öffentliche Volksreligion anzuſtoßen. Allenthalben iſt der Unterſchied des Exoteriſchen und Eſoteriſchen in den Büchern des Plato ſichtbar, und vieles wird, dieſen Unterſchied immer im Auge behalten, in denſelben erklärlich und nach ſeiner wahren Meinung verſtändlich.

Die Lehre des Pythagoras und der Pythagoräer von der Seelenwanderung hält der Pythagoräer Timäus Lokrus, in seiner Schrift über die Weltseele, für eine blos exoretische. Unter Seelenwanderung verstanden sie im esoterischen Sinne des Worts die stete Bewegung aller Dinge, den beständigen Wechsel der Formen der Materie, deren keine je vergehe, sondern immer wieder nur eine andere Form annähme: im exoretischen Sinne hingegen stellten sie die Seelenwanderung als eine Belohnung oder als Bestrafung der in dem Leibe vollbrachten Handlungen, dem vermischten Haufen, vor. Die Stelle bei Timäus (in Gale's Opusculis mythолog. physic. ethicis, der Amsterdammer Ausgabe S. 565 und 566) lautet also: „Ein guter Verstand und die alte Philosophie haben das Gemüth, nachdem sie es von falschen Meinungen gereiniget und zur Erkenntniß gebracht, von großer Unwissenheit befreiet, und es zur Betrachtung göttlicher Dinge erweckt. Wer mit diesen Dingen so vertraut ist, daß er mit seinem Schicksale zufrieden lebt, von keinem Zufalle, der die Menschheit treffen kann, bewegt wird, und mit seinem Fleiße Mäßigkeit verbindet, ein solcher Mensch ist gewiß glücklich. Wem also die Gottheit diese Gunst beschieden hat, der wird von der richtigsten Philosophie zu der vollkommensten Glückseligkeit geleitet. Wer aber halsstarrig und widerspenstig zu seyn fortfährt, kann der Bestrafung sowohl von Seiten der Gesetze als dieser Lehren selbst, die ihm ein himmlisches und ein höllisches Gericht verkündigen, gewiß seyn; daß z. B. unselige Geister mit

unaufhörlichen Qualen belegt werden, und andere dergleichen Dinge, welche der Jonische Dichter (Homer) aus alter Tradition bekannt gemacht hat. Denn so, wie wir die Körper kranker Personen mit irgend einer Art von Scheinmitteln versehen, wenn sie die heilsamen von sich werfen: so halten wir die Gemüther der Menschen durch falsche Bewegungsgründe in Ordnung, wenn sie sich nicht durch die wahren leiten lassen wollen. Es ist daher nothwendig, sie mit jenen Strafen bekannt zu machen, wozu die Seelenwanderung gehört, nach welcher furchtsame Seelen in weibliche Körper, die ihnen als eine Ungnade angewiesen werden, die Seelen der Mörder zur Strafe in Raubthiere, schwelgerischer Menschen in Schweine und Böcke, ruhmredtiger und unbeständiger Leute in Thiere, die in der Luft fliegen, und die von trägen und eiteln, ungelehrigen und thörichten Menschen in die Formen von Thieren, die im Wasser leben, übergehen." — Schon die ältesten Philosophen hüteten sich sehr, ihre wahre Meinung von der göttlichen Natur zu offenbaren, und sie ahmten hierin den Priestern der Mysterien nach. Als Simonides (wie Cicero de Nat. Deor. L. 1. C. 22. erzählt) von dem Tyrannen Hiero gefragt wurde: was Gott, oder von welcher Natur er sey, erbat er sich einen Tag Zeit, um darüber nachzudenken. Nach Verfluß derselben wurde die Frage wiederholt, und er erbat sich noch zwei Tage. Als er aber die Zahl der Tage oft wiederholt hatte, und Hiero, darüber verwundert, fragte, warum er dieses thue, antwortete Simonides: weil der Gegenstand, je länger ich über ihn nachdenke,

mir immer dunkler wird. — Er antwortete auf dieſe Art nicht, weil er nichts Beſſeres zu antworten wußte; ſondern weil es ihm zu gefährlich ſchien, die reine Wahrheit gerade heraus zu ſagen. — Crösus ſoll, nach Tertullians Bericht (ad Nationes L. 2 C. 2), dem Thales von Milet dieſelbe Frage vorgelegt, und von demſelben blos die Antwort erhalten haben: er wiſſe das von Nichts. Als Euklides von Megara von jemanden gefragt wurde, von welcher Natur die Götter wären, und woran ſie vorzüglich Gefallen fänden, antwortete er: daß er dieſes ſo wenig wiſſe als ſonſt etwas; nur Eines wiſſe er gewiß, daß ſie an neugierigen Leuten keinen Gefallen hätten (S. Ioh. Stobaeus Serm. 46.). Eben ſo wurde (nach Diog. Laërt. L. 2 Sect. 117) Stilpo vom Crato gefragt: ob die Götter Wohlgefallen an Gebeten und Niederfallen vor ihnen hätten; und er antwortete: du Thor, frage mich über ſolche Dinge nicht auf der Straße, ſondern zu Hauſe. Er bediente ſich hier faſt derſelben Ausdrücke, mit welchen Bion jemanden, der ihn fragte, ob es Götter gäbe, antwortete: Alter Mann, haſt du auch erſt den Pöbel von uns entfernt? — Aus allen dieſen Beiſpielen erhellet, wie ſehr ſich die Philoſophen in Acht nahmen, Wahrheiten von Gott und den Göttern zu ſagen, von welchen ſie wußten, daß ſie Geheimniſſe der Myſterien waren, und nicht unter das Volk gebracht werden durften, oder daß ſie ſich durch offene Kundmachung derſelben Verfolgungen durch die Obrigkeit und den Pöbel zuziehen konnten.

Ueberall, wo von der wissenschaftlichen Kultur der Völker die Rede ist, sieht man sie aus dem Schooße der Geistlichkeit hervorgehen, oder von ihr aufgenommen und fortgepflanzt werden. Man darf sich darüber nicht verwundern: da alle Staaten der alten Welt mit einer Art von Theokratie begannen, die Priester beide, das Heiligthum und das gemeine Wesen, verwalteten, und Gelehrsamkeit und Philosophie in den Schranken des Priesterstandes befangen waren.

Wie ursprünglich bei den Indiern, Persern, Aegyptern, Juden, lehrten auch in dem später als Griechenland und Italien kultivirten übrigen Europa die Druiden und andere Diener der heidnischen Tempel und Altäre, Theologie und die mit derselben verbundene Philosophie denen, die sich dem geistlichen Stande widmen wollten. Nach der Einführung des Christenthums diente denselben die Philosophie erst als Gehülfin gegen die Anfälle der heidnischen Philosophen; und sie verbarg sich dann in den darauf folgenden Zeiten der Barbarei in die Klöster. Später noch, unter den Scholastikern, verband sich die Theologie inniger mit der Philosophie; die scholastische Philosophie wurde in den Klöstern und Stiftern von den Geistlichen gelehrt, und es ist wohl nicht leicht ein scholastischer Philosoph zu finden, der nicht zum Stande der Geistlichkeit gehört hätte. Erst später wurde die Philosophie wieder von der Theologie getrennt; und erhielt ihre eigne Beständheit, als Universitäten errichtet, nach allmähliger Organisirung derselben die Wissenschaften abgesondert wurden, die Philosophie ihre eigene von der Theo-

legte getrennte Fakultät und mit derselben, so wie ehe-
mals unter den Griechen und Römern, ihre öffentlichen
Lehrstühle bekam.

Die öffentliche Philosophie ist die Tochter der Mysterien: der Uebergang der Erkenntnisse der heidnischen Mysterien in die esoterischen Klassen der philosophischen Schulen wurde aber die Ursache des Untergan ges jener Mysterien und der mit ihnen verbun enen Orakel. Denn es konnte nicht fehlen, daß die geheimen Lehren der Mysterien und Philosophen am Ende doch in die Schriften der letztern hinüber flossen, und aus diesen so wie aus ihrem Munde, immer lauter und verständlicher hervorgingen und bekannter wurden. Hierzu trugen aber besonders die alexandrinischen oder neuplatonischen Philosophen nicht wenig bei. Das Christenthum war es nicht allein und vorzüglich, vor welchen die Orakel der heidnischen Mysterien verstummten; denn diese dauerten noch bis an das Ende des 4ten Jahrhunderts des Christenthums fort: ihr eigner innerer Verfall und die Publicität, zu welcher die Philosophen die geheimen Lehren der Mysterien in ihren Schulen und Schriften brachten, bereiteten denselben hauptsächlich den Untergang.

Mit dem Thales von Milet fängt die griechische Philosophie an öffentlich zu werden: wir machen hier also auch mit ihm den Anfang; indem wir den Zweck haben, die pantheistische Tendenz der vorzüglichsten Philosophen Griechenlands, die freilich bei einigen so, bei andern wieder anders modificirt ist, bald als roher Materialismus, bald als Emanatismus, bald als mit diesem

vermiſchter Spiritualismus ꝛc. erſcheint, als faſt allgemein unter denſelben darzuſtellen.

Thales lehrte, ſagt Cicero (de Nat. Deor. I, 10.), daß das Waſſer der Anfang aller Dinge Gott aber der Geiſt, die Seele (mens) ſey, welche aus dem Waſſer alles gebildet habe. Das paſſive Princip war alſo nach dieſer Lehre das Waſſer, das thätige Princip hingegen, welches aus dem Waſſer alles geſtaltete, der intelligente göttliche Geiſt. Auch Plutarch und Stobäus legen dem Thales dieſe Lehre bei; jener in den plac. philos. L. 1 C. 3. und dieſer in eclog. philos. P. 1. der Heerenſchen Ausgabe p. 55 u. f. Nach dem Diogenes Laertius (I. Seg. 35) ſagte Thales: das älteſte aller Weſen ſey Gott, er ſey nicht erzeugt; die Welt ſey das Schönſte, weil ſie das Werk Gottes ſey; keine That, auch nicht einmal in Gedanken, ſey Gott verborgen, und dieſe Welt, alles Sichtbare, ſey von Gott erfüllt, omnia, quae cernuntur, Deorum esse plena (Cicero de Leg. II, 11.). Es ſteht freilich hier, daß die Welt voll Götter ſey: daß ſich aber die vernünftigen Männer des Alterthums unter der Geſammtheit der Götter das höchſte Weſen gedacht haben, bezeuget Ariſtoteles ſelbſt. In ſeinem Buche über die Welt heißt es nemlich: „Da nur ein einziger Gott iſt, ſo wird er von den meiſten in dem Namen aller Gottheiten zuſammengefaßt, und in der That wird er von ihnen nach allen Wirkungen benannt, von welchen er die Urſach iſt.“ Das Waſſer iſt in dem Lehrbegriff des Thales nichts anders als das Chaos, oder die

Mates

Materie, welche der mit ihr innig verbundene Weltgeist oder die göttliche Intelligenz bildete.

Pherecydes nahm, nach dem Wenigen was uns Diogenes Laert. von ihm aufbehalten hat, zwei Grundprincipien an, den Jupiter, d. i. den Aether, oder die über uns erhabene feine und feurige Luft, und die Erde in ihrem chaotischen Zustande. Mit diesen verbindet er noch die Zeit; aber wohl nicht als ein drittes Princip, sondern nur in so fern, als er sich jene beiden ohne Anfang und Ende dachte. Durch sie und aus ihnen ist alles entstanden; sie sind das Beste, das Vollkommenste, denn das Erzeugende ist besser und vollkommner als das Erzeugte. Gott und Materie sind also auch bei ihm, vor und nach aller Zeit, auf das Innigste vereiniget und unzertrennlich. So wie die erzeugenden Principien keinen Anfang und kein Ende haben, gehn auch ihre Zeugungen nie zu Ende, und sind von Ewigkeit her. Unter das Erzeugte rechnete Pherecydes auch die Götter, woraus erhellet, daß er diese für Kräfte der Natur hielt, die die Materie bilden; und Gott dachte er sich als den feinsten Aether.

Anaximander lehrte: Alles entstehe aus dem Unendlichen, und werde wieder in dasselbe aufgelöst. Dieses Unendliche, unter welchem er ohne Zweifel die von dem ewigen und unendlichen Geiste Gottes durchdrungene, mit ihm gleich ewige und unendliche und von ihm unzertrennliche Materie versteht, ist unzerstörbar und unvergänglich. In diesem Unendlichen sind verschiedenartige Stoffe oder Elemente; die körperlichen Dinge ent-

ſtehen durch die Verbindung gleichartiger Elemente, und ſie vergehen durch die Trennung derſelben. Den Inbegriff der entſtandenen Dinge nannte Anaximander, wie es ſcheint, den Himmel oder die Welt. Er behauptete, daß unzählige Welten im Fortgange der Zeit entſtänden, und wieder vergingen, während das Unendliche immer unveränderlich bliebe. Er ſcheinet daher zuerſt den Unterſchied zwiſchen der innern Natur der Dinge und der äußern Erſcheinungswelt gemacht zu haben.

Das Wenige, was ſich von Pythagoras Lehre von Gott und Welt, als echt und zuverläſſig bei den ſpätern Pythagoräern findet, beſteht in Folgendem. Er ſtellte ſich die Welt als ein großes harmoniſches Ganzes vor; und er war auch der erſte, der dieſem Ganzen den Namen Welt, κοσμος, gab; ein bedeutungsvolles Wort, das die Begriffe von Schönheit, Ordnung und Regelmäßigkeit ausdrückt. Nach Cicero (de Nat. Deor. I. 12) war Gott dem Pythagoras ein, die Natur erfüllender, durchgehender, wirkender Geiſt, von deſſen Subſtanz unſere Seelen Theile wären. Die Worte Cicero's ſind: Pythagoras censuit, Deum esse animum per naturam rerum intentum et commeantem, ex quo animi nostri carpentur. Der heilige Juſtinus (in Cohort. ad Graecos der Sylburg. Ausg. v. 1593. S. 14.) und nach ihm Clemens v. Alex. (in Paroen. ad Gentes p. 25 der Baſeler Ausg. des Gentian Hervetus, 1566) ſagen von dem Pythagoras daſſelbe. Clemens ſpricht ſo: „Gott iſt nur Einer; er iſt nicht außer der Welt, wie einige glauben, ſondern in der Welt und

durchaus ganz in der ganzen Sphäre. Er ſiehet auf alles, was geboren wird und entſteht. Er iſt es, der alle Weſen bildet; der Urheber ihrer Kräfte und ihrer Werke; der Urquell aller Dinge, die Fackel des Himmels; der Vater, der Geiſt, die Seele aller Weſen; der Beweger aller Sphären.“

Um ſich eine richtige Vorſtellung von dieſem Satze zu machen, muß man Gott in der Welt mit der Seele in dem menſchlichen Leibe vergleichen. Man begreift nicht, daß die Seele außer dem organiſchen Leibe, den ſie belebt, ſeyn ſoll. Sie iſt in die Grenzen des Leibes, wie in den Umkreis eines Zirkels, eingeſchloſſen; ſie iſt in jedem Theile deſſelben, und ſcheinet allenthalben, wo ſie empfindet und fühlt, ganz gegenwärtig zu ſeyn (ὅλος ἐν ὅλῳ): aber mit ihrer Denkkraft reicht ſie weit über das Endliche und über die Grenze ihres Körpers hinaus.

Wenn Pythagoras Gott den Urheber der Kräfte oder Mächte und ihrer Werke nennt (ἐργάτας τῶν αὐτου δυναμῶν καὶ ἔργων): ſo verſteht er unter dieſen Mächten oder Kräften wahrſcheinlich die untergeordneten Götter, die Dämonen, Heroen, die Seelen aller Art, mit welchen dieſer Philoſoph mehr, als irgend ein anderer, die Sphären erfüllet hat. Gott mag aber unmittelbar oder mittelbar durch ſeine Diener, welche die Stralen ſeiner Macht ſind, wirken: ſo iſt es doch immer nur Er, der alles macht, weil er die Urſach ſowohl aller Urſachen, als aller Wirkungen iſt. Er iſt das Princip und der Urquell derſelben. Er entzündet das Feuer, welches die Welt erleuchtet; er iſt der Vater, das Leben und der Geiſt

aller Weſen. Wenn man endlich das Weltall in Sphären theilet, und den verſchiedenen Sternen und Elementen ihre Sphären gibet: ſo iſt es Gott allein, der ſie bewegt und regiert. Theophilus von Antiochien drückt alles mit ein Paar Worten aus: Θεὸς φύσις καὶ αὐτοματισμὸς τῶν πάντων, d. i. Gott iſt die Natur und der Selbſtbeweger des Alls: denn durch ihn entſtehn und bilden ſich alle Weſen; ſeine Wirkungen geſchehen durch eine ſanfte, unmerkliche, natürliche Bewegung, die in allen Weſen aus eigenem Antriebe zu entſtehen ſcheint, die von einem Aeußerſten zum andern reicht, und Alles mit eben ſo viel Sanftheit als Stärke ordnet.

Die Pythagoräer nannten das höchſte Weſen, nach ihrem Zahlenſyſtem, die Monas oder Einheit. Dieſer ſetzten ſie die Nichteinheit oder Dyas entgegen (ἓν καὶ πλῆθος). Die Monas oder Einheit wurde ſo genannt: weil ſie immer dieſelbe, in allem und allenthalben ſich ſelbſt gleich iſt. Die Nichteinheit oder Dyas hieß ſo: weil ſie allen Arten von Veränderungen und Verwandlungen ihres Zuſtandes unterworfen iſt. Dieſes war die Materie.

Die Einheit war ihnen in ſich vollendet oder beſtimmt (πέρας, πεπερασμένον): weil ſie, in ſich ſelbſt begrenzt und vollkommen, die Theile der Materie, welchen ſie die Form giebt, vollkommen macht. Die Dyas war unvollendet, ἄπειρον: weil ſie durch die Wirkung der Erzeugung von einer Form zur andern übergeht, und an ſich ſelbſt keine Form hat.

Die Einheit war männlich (ἄρρεν): weil ihre Thätigkeit keine Veränderung in ihr selbst hervorbringt, sondern nur außer ihr (γεννῶν ἐν ἑτέρῳ). Die Dyas hingegen war weiblich (θῆλυ): weil sie die Wirkung der Thätigkeit der Monas in sich trägt (γεννῶν ἐν ἑαυτῷ), und weil, indem sie mehrere Theile der Materie unter demselben Siegel der Einheit darstellt, sie allein die Individuen unter einer und derselben Form vervielfältiget.

Von der pythagoräischen Zahlentheorie fügen wir hier weiter nichts, als die Bemerkung bei, daß der Herr Prof. Tennemann in seiner Geschichte der Philosophie die Bruchstücke dieser Theorie für Spielerei, und das Erkünsteln gewisser Begriffe aus den Verhältnissen der Zahlen, um dieser Theorie Anwendung auf äußere Objekte zu verschaffen, für einen Grundfehler derselben hält, indem er voraussetzt, daß Pythagoras und seine Schüler die Principien der Zahlen für die Principien der Dinge, und die Dinge für Zahlen, oder die Zahlen für Dinge gehalten hätten. Das ist aber schwer zu glauben. Höchstwahrscheinlich verbarg Pythagoras seine esoterische Lehre nur unter dem Schleier seiner Zahlentheorie, und drückte das, was eigentlich den Objekten galt, nur durch die Zahlen und ihre Verhältnisse aus, und zwar so, daß es den Anschein hatte, als halte er die Zahlen und die Gegenstände der Natur für eines und dasselbe. So viel mag der scharfsinnige Pythagoras doch wohl eingesehen haben, daß die den Sinnen unterworfene Natur von einer ganz andern Beschaffenheit war, als die Natur der Zahlen, und daß sich aus dieser die Beschaffenheit und das Wesen

der Dinge der Natur nicht erkennen lasse. In einem Fragmente der Theano, einer Schülerin des Pythagoras, bei Stobäus (in Eclog. phys. P. 1. p. 302) wird diese den Griechen schon vor, daß sie dem Pythagoras die Behauptung, alles entstehe aus Zahlen, angedichtet hätten da er doch nur behauptet habe, alles entstehe nach Zahlen. Herr Tennemann sagt zwar, dieses Fragment sey von einem spätern Pythagoräer, der nach Aristoteles gelebt habe, untergeschoben worden, und beruft sich auf Arist. Metaphys. XIII. C. 3. I. C. 7, wo dieser Philosoph die Vorstellungen der Pythagoräer von den Zahlen ebenfalls auf obige erste Art erkläre: allein Hr. T. fügt dieser Stelle noch eine aus demselben Buche 1 6. bei, von der er selbst sagt, daß sie mit jener nicht übereinstimme, indem nach derselben die Pythagoräer das Wesen der Dinge, das Seyende, nur für eine Nachahmung der Zahlen gehalten hätten. Dieses heißt aber nichts anders, als „die Natur besteht nach arithmetischen Verhältnissen." Hr. T. sucht zwar der ersten aristotelischen Stelle ihre beweisende Kraft, die sie durch die zweite verliert, durch die Bemerkung zu erhalten, daß wahrscheinlich die Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit des Worts Zahlen jenen Mangel an Uebereinstimmung verursache: allein, worin sollte denn jene Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit liegen? Und im Fall sie vorhanden wäre: so träfe sie ja die erste Stelle nicht weniger, als die zweite. Warum sollte sie denn nur dieser nachtheilig seyn, die gerade das aussagt, was die Pythagoräer und Theano behaupten? Sey übrigens das Fragment der letzten auch

untergeſchoben: ſo ſieht man doch, daß die Pythagoräer noch frühe genug der Meinung widerſprochen haben, Pythagoras und ſeine Schüler hätten die Dinge für Zahlen oder die Zahlen für Dinge gehalten. Wenn dem Pythagoras alſo die Zahlen nicht die Dinge ſelbſt waren: ſo können ihm jene nur die Zeichen, die Symbole von dieſen geweſen ſeyn; er fand in den Dingen und ihren Verhältniſſen eine Gleichheit mit den Zahlen und deren Verhältniſſen, und drückte jene durch dieſe aus. Daß die Beziehung der Zahlenverhältniſſe auf die Verhältniſſe der Natur mehr als Spielerei ſey, davon kann man vollkommen überzeugt ſeyn: da ſich die Verhältniſſe in der Natur ohne die in dem ſinnlichen Anſchauungsvermögen a priori liegenden mathematiſchen und arithmetiſchen Principien ſchlechterdings nicht erkennen laſſen; woraus denn folgt, daß zwiſchen beiden, den Geſetzen und Verhältniſſen der äußern Natur und der Natur unſers innern Anſchauungsvermögens und ſeiner Principien, das innigſte Einverſtändniß obwalten, und dieſe als der Typus von jener in der bemerkten Rückſicht betrachtet werden müſſe. Was alſo von der einen gilt, gilt auch von der andern. Oder wäre etwa der Menſch ſo ganz abgeſchnitten von der großen Natur auſſer ihm, daß er mit ihr ſchlechterdings in keinem Verhältniß, in keiner Harmonie ſtände? Wer könnte ſo etwas behaupten, ohne ſelbſt von aller Natur verlaſſen zu ſeyn? Die göttliche Natur iſt in dem Mineral, in der Pflanze, in dem Thiere unmittelbar dynamiſch thätig, und führt ſie, nach dem Zwecke einer jeden ihrer Gattungen, zur Reife. Sie ſind, jedes

in ſeiner Art, ein Wiederſchein göttlicher Kraft, die in ihnen wirkt: und der Menſch allein ſollte in gänzlicher Abgeſchiedenheit von ihr daſtehen? Nein! Nirgend giebt es eine Trennung irgend eines Weſens von der Mutter Natur, und am wenigſten verſetzt dieſe den Menſchen in eine ihn von ihr und dem in ihr allwaltenden göttlichen Weſen trennende Einſamkeit. Was auch in der großen Natur für Verhältniſſe und Geſetze, mechaniſche, mathematiſche, phyſiſche und intellektuelle liegen: ſie liegen alle auch in der kleinen Natur, dem Menſchen ſelbſt, und er erkennet ſie; denn in dieſer menſchlichen Natur hat der Unendliche ſein höchſtes Werk, in welchem ſich das ganze All der Natur mit dem vollſtändigen Inhalte ihrer Geſetze und Kräfte, ſelbſt ihrer Intelligenz ausgeſprochen hat, vollendet. Wenn Kant ſagt, der menſchliche Verſtand ſchreibe der Natur ihre Geſetze, folglich die mathematiſchen ſo gut als die phyſiſchen, vor: ſo hat er vollkommen Recht. Man muß dieſes aber nur nicht ſo verſtehen, als ob dieſe Geſetze blos in der Vorſtellung der Menſchen beſtänden, und die Natur außer ihnen, unabhängig von den Menſchen nicht nach ihnen verfahre, oder, wie man zu ſagen pflegt, daß dieſe Geſetze blos ſubjektiv, aber nicht objektiv gültig wären. Denn ſie ſind beides, ſubjektiv und objektiv zugleich, aus keinem andern Grunde, als weil der Menſch das höchſte Werk der Natur iſt, in welchem ſich alles vereiniget, was dieſe Natur an Geſetzen und Kräften hat; weil er mehr als irgend ein anderes ihrer wandelbaren Erzeugniſſe, an allen ihren Kräften Theil nimmt; weil er in, mit und durch dieſe Natur

lebt und webt, mit ihr Eins ist und schlechterdings nicht von ihr getrennet werden kann und darf.

Daß die Zahlentheorie des Pythagoras eine bloße Symbolik war, in welche dieser Philosoph seine esoterische Lehre einkleidete, wird auch, auf Zeugnisse der Alten, von Brucker behauptet; und Plutarch vermuthete nicht ohne Grund, daß diese Einkleidung eine Nachahmung der ägyptischen Priestergeheimnisse gewesen sey. Dieses ist auch die Meinung des Justinus Martyr in seiner Cohortat. ad Graecos.

Wir wollen noch einen der ältesten und berühmtesten Pythagoräer, den Ocellus Lucanus, hören. Das von ihm noch vorhandene Fragment (in Gale's opusc. mythol. cet. p. 505. seqq.) besteht aus 4 Kapiteln. Das 1ste handelt von dem All und seiner Dauer, das 2te von der Bildung, der Zahl und den Verwandlungen der Elemente, das 3te von dem Menschen und den Erzeugungen der Erde, das 4te von der gesetzmäßigen und moralischen Beschränkung des Begattungstriebes unter den Menschen. Hier schränken wir uns blos, unserm Zwecke gemäß, auf die Lehre vom Universum in dem 1sten Kapitel ein.

Ocellus verstand, wie nach ihm auch Aristoteles, unter der Natur das Princip des Zustandes und der Veränderungen des Weltalls. Das All (τὸ πᾶν), sagt Ocellus, hat keinen Anfang, und nimmt auch kein Ende. Hätte es einen Anfang gehabt, so würde es auch einmal nicht mehr seyn. Das All ist demnach unerzeugt und unzerstörbar. Wer behaupten wollte, das All sey hervorgebracht, würde nicht finden, worin es, wenn es

zerfiele, sich auflösen und zurückgehen könnte. Ueberdies würde das, woraus es bestände, vor dem All gewesen seyn müssen, und das, worin es aufgelöst würde, müßte vor dem All seyn. Wenn ferner das All hervorgebracht, gezeugt worden wäre, so müßte es mit allen seinen Theilen gezeugt seyn; und wenn es vernichtet würde, müßte es auch mit allen seinen Theilen vernichtet werden. Alles dieses widerspricht sich aber. Wir schließen also, daß das All keinen Anfang gehabt habe, und auch kein Ende nehmen werde.

Jedes Wesen, das durch Zeugung einen Anfang genommen hat, und durch Auflösung ein Ende nimmt, durchgehet zwei Progressionen; die erste von dem Wenigern zu dem Mehrern, von den Geringern und Kleinern zu dem Höhern, und Größeren, von dem Schlechtern zu dem Bessern. Diese Bewegung des Punktes von seinem Anfange bis zu dem Punkte seiner Vollendung, heißt die Zeugung. Generation. Die zweite Progression geht von dem Mehrern zu dem Wenigern, von dem Besseren zu dem Schlechtern; und diese Bewegung von dem Punkte der Vollendung bis zum letzten Ziele oder bis zur Grenze, heißt Auflösung. Corruption.

Wenn das All der Natur gezeugt worden, und zerstörbar wäre: so würde es von dem Wenigern, Schlechtern, Geringern, Kleinern zu dem Mehrern, Bessern, Höhern, Größern fortgeschritten seyn; und es würde wieder von dem Bessern zum Schlechtern ꝛc. zurückgehen müssen. Die hervorgebrachte Welt hätte also im Wachsthume zugenommen, bis sie zu ihrer Vollkommenheit,

Vollendung gelangt wäre; und an dieſer Vollkommenheit würde ſie wieder abnehmen, bis ſie endlich ganz verdorben, zerſtört und vernichtet wäre. Denn in der ganzen jener Progreſſion unterworfenen Natur giebt es drei Zeitpunkte und zwei Zwiſchenperioden. Die drei Zeitpunkte ſind die Geburt, der Zuſtand der Vollendung und die Auflöſung; die beiden Zwiſchenperioden aber die von der Geburt bis zum Punkte der Vollendung und die von dieſem bis zur Auflöſung.

Etwas dem Aehnliches bemerken wir aber nicht an dem All. Man hat es weder entſtehen, noch wachſen und ſich vervollkommnen, noch abnehmen, ſich verſchlimmern und verringern ſehen; es fährt fort, immer daſſelbe zu ſeyn, und immer auf dieſelbe Art; es bleibt immer ſich ſelbſt gleich.

Alles, was die Welt enthält, ſteht in nothwendiger Beziehung mit derſelben: aber die Welt ſteht mit keinem andern Weſen, als mit ſich ſelbſt, in Beziehung. Alle beſondere Weſen in der Welt ſind ſich nicht ſelbſt genug, ſondern bedürfen der Gemeinſchaft mit andern Weſen, als ſie ſelbſt ſind. Die Thiere bedürfen zum Athmen der Luft, das Auge zum Sehen des Lichts, und eben ſo iſt es mit den andern Sinnen. Die Pflanzen bedürfen desgleichen ebenfalls zum Entſtehen und Wachſen. Die Sonne, der Mond, die Planeten, die Fixſterne haben ſämmtlich der Harmonie des Alls untergeordnete Verrichtungen. Aber die Welt hat keine weſentliche Beziehung mit irgend einem von ihr verſchiedenen Weſen; ſie hat dieſe nur mit ſich ſelbſt.

Wenn das All zerſtöret werden könnte: ſo müßte ſolches entweder durch eine äußere Urſache, die ſtärker wäre als das All, oder durch eine innere Urſache geſchehen. Durch eine äußere Urſache kann es aber nicht zerſtöret werden: weil es außer dem All, vermöge des Begriffs davon, nichts giebt und geben kann. Ein inneres Princip kann eben ſo wenig der Grund ſeiner Zerſtörung ſeyn: denn ein ſolches Princip müßte größer und mächtiger ſeyn als das All. Dieſes kann aber nicht ſeyn: weil ein jedes beſondere Weſen durch das All bewegt wird; weil es durch daſſelbe ſeine Erhaltung, ſeine Harmonie, ſein Seyn und Leben und ſeine Seele hat. Die Welt, das All, iſt folglich unzerſtörbar.

Wenn das Feuer zuſammengedrängt wird: ſo erzeugt es die Luft, die Luft das Waſſer, das Waſſer die Erde; und ſo auch umgekehrt, wenn die Natur wieder zum Feuer zurückkehrt, von welchem ſie ausgegangen war. Die Pflanzen, welche Früchte hervorbringen, fangen mit einem Keime an; wenn ſie zum Punkte ihrer Vollendung gekommen ſind, ſo bringen ſie einen neuen Keim hervor, ähnlich dem, aus welchem ſie hervorkamen; und indem ſie ſo einen Zirkel beſchreiben, endigen ſie da, wo ſie angefangen haben. Die Menſchen und die Thiere aber durchlaufen den Kreis ihrer Veränderung auf eine andere Art: weil ſie zu ihrer erſten Jugend nicht wieder zurückgehen können, und weil ſie ſich nicht in einander verwandeln, wie Feuer, Luft, Waſſer und Erde. Wenn ſie die vier Theile des Zirkels (τον κυκλον δια τεσσαρων) und die Abwechslungen des Alters durchlaufen haben: ſo werden

ſie aufgelöſt. Dieſes beweiſt, daß das Univerſum, das alles in ſich faßt, immer beharrt, ſich immer ſelbſt erhält, und daß es nur gewiſſe Theile und Wirkungen deſſelben ſind, welche abſterben und aufgelöſt werden u. ſ. w.

Was Ocellus von Gott gedacht hat, ob er ihn mit dem Univerſum für eines und daſſelbe, oder, unterſchieden von den Erſcheinungen der Sinnenwelt, für das nicht blos materielle, ſondern auch für das intelligente Princip der Welt gehalten habe, ſagt das Fragment deſſelben zwar nicht mit beſtimmten und ausdrücklichen Worten: aber aus dem Geiſte ſeiner Lehre von der Welt läßt ſich folgern, daß er unter der unveränderlichen, ewigen unvergänglichen, den Sinnen nicht unterworfenen Natur Gott verſtanden habe; indem er die ſichtbare Natur, oder die Geſammtheit alles Körperlichen, das entſtehet, wechſelt und vergehet, von der unwandelbaren höhern Natur unterſcheidet. Gott war ihm die Subſtanz und das unveränderliche Princip alles den Sinnen wahrnehmbaren Materiellen, ſeiner Zuſtände und Veränderungen. Aber der Gott des Ocellus war nicht blos ein phyſiſch dynamiſches Princip, ſondern auch Intelligenz. Er läßt ihn nach Zwecken, nach Vernunft wirken: denn in dem 4ten Kapitel heißt es (bei Gale S. 531.) „Gott gab dem Menſchen die Vermögen, die Organe und die ſinnlichen Triebe nicht, damit er ſeine Wolluſt befriedige, ſondern damit ſein Geſchlecht ſtets fortdaure und beharre. Denn da der ſterblich geborne Menſch an der Gottheit nicht Theil nehmen kann, wenn ihm die Unſterblichkeit ſeines Geſchlechts genommen wird: ſo hat Gott (den

Mangel in dem Geschlechte) in den Einzelnen ergänzt, und die Fortpflanzung desselben unendlich und dauerhaft gemacht."

Xenophanes, der Stifter der Eleatischen Schule in Griechenland, schrieb, wie sein Schüler und Freund Parmenides, in Versen. Nach Plutarch und Aristoteles (bei Eusebius de praeparat. evang. L. I. Cap. 8. L. XIV. C. 17. und L. XV. C. 35.), imgleichen nach Cicero (in Quaest. acad. L. 2.) und Sextus Empir (in Pyrrhone Hypotyp. L. I.) behauptete dieser Philosoph, daß die Welt weder aus Nichts noch aus Etwas habe entstehen können. Sie entstand gar nicht; die Welt ist und bestehet, aber sie wird nicht; sie ist ewig und unvergänglich. Die Welt ist Gott, und Gott ist die Welt, beide sind Eins. Gott ist ewig; und es ist nur Ein Gott möglich. Er ist durchaus sich selbst gleich und ähnlich; und aus diesem Grunde hat er eine sphärische Gestalt. Das denkende und vollkommene Wesen nimmt allen Raum ein. Gott ist weder grenzenlos noch begrenzt, weder beweglich noch unbeweglich. Es ist nicht möglich, ihn als ein menschliches Wesen zu denken; das göttliche Denken hat nicht einmal Aehnlichkeit mit dem menschlichen. — Es ist zweifelhaft, auf welche Weise Xenophanes das Mannichfaltige, die materiellen Erscheinungen, mit seiner Idee der Einheit Gottes oder der Welt in Verbindung gebracht hat. Um diese Schwierigkeit zu heben, sagt Brucker, könne man einmal annehmen, daß Xenophanes, so wie später Spinoza, die sinnlichen Dinge für Modifikationen der ein-

ziaen Weltſubſtanz gehalten habe; oder er habe das Chaos, welches Gott und die Materie, weſentlich in Eins verbunden, in ſich enthielt, im Sinne gehabt; oder er verſtehe darunter eine einzige Urſache, von welcher alles nach ſeinem Weſen und Entſtehen abhänge. Jede dieſer Erklärungen habe aber Gründe ſowohl gegen, als für ſich. Diejenigen, meint Brucker kämen wohl der Wahrheit am nächſten, welche den Xenophanes behaupten ließen, daß zwar das Universum, der Natur und Subſtanz nach, Eins ſey, daß aber die in der Materie verborgene göttliche Kraft nicht Subſtanz, ſondern nur eine Affection ſey, die jedoch nothwendig mit der Materie zuſammenſchmelzen müſſe, damit ein in jeder Rückſicht vollendetes Universum entſtehe. Durch dieſe Erklärung werde zwar jene göttliche Kraft, mittelſt der Unterſcheidung in dem Verſtande, von der Materie getrennt: aber natürlich ſey dieſe mit jener gleichwohl in Einer Subſtanz vereiniget, und mache ſo ein ewiges, unendliches, unveränderliches Ganzes aus. Andere hingegen und unter dieſen beſonders Lescalopier in Ciceron. de Natur. Deor. L. I. p. 44, der Verfaſſer der Art de penser P. III. C. 18., Cudworth im Intellectualſyſtem I. p. 377, 383. ff., Mosheim, in ſeinen Anmerkungen dazu, Reimmann in histor. atheismi. L. I. C. 30. und Joh. Alb. Fabricius in den Anmerkungen zum Sextus Empir. L. I. C. 33. ſind der Meinung, Xenophanes und ſein Schüler Parmenides, Meliſſus und Zeno aus Elea, ſo wie Stilpo und die megariſchen Weltweiſen, hätten unter der Welt oder dem Uni-

verſum nicht die Materie, aus welcher die Dinge gebildet worden, ſondern das einfache Grundweſen, von welchem ſie ihren Urſprung erhalten, das iſt, den wahren Gott, von welchem ſie geglaubt, daß er unkörperlich ſey, verſtanden; und Simplicius (in Physic. Aristot. p. 5. 6 sqq.) ſagt ausdrücklich, daß Xenophanes und Parmenides in dieſer Lehre nicht als Phyſiker, ſondern als Metaphyſiker zu betrachtet wären, die ein einziges nothwendiges Grundweſen der Erſcheinungswelt angenommen, und dieſes für die wahre Gottheit gehalten hätten. Simplicius bemerkt hierbei noch, daß zwar der Unterſchied zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen einigen alten Philoſophen entgangen ſey: die Pythagoräer, Xenophanes, Parmenides, Empedokles, Anaxagoras hingegen hätten beides wohl unterſchieden; weil ſie ſich aber nicht deutlich ausgedrückt hätten, ſey ihre eigentliche Meinung von vielen unbemerkt geblieben.

Tennemann, der gelehrteſte und philoſophiſch einſichtvollſte Geſchichtforſcher der Philoſophie ſagt (im I. B. S. 161. ſeiner Geſchichte d. Philoſ.), Pantheismus fände man in allen griechiſchen Syſtemen, einige ausgenommen, nur mit dem Unterſchiede, daß in einigen die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite geſetzt und untergeordnet ſey. Aber Xenophanes ſey der erſte, der den Pantheismus konſequent, ohne alle Beimiſchung von Materie, aufgeſtellet habe. Denkkraft ſey nach ihm das einzige Reale, die einzige beharrliche, unabänderliche Subſtanz. Bis auf dieſen letzten Satz pflichte

pflichte ich dieſen Aeußerungen vollkommen bei. Einen Pantheismus, der die Denkkraft als das einzige Reale, als die einzige beharrliche, unabänderliche Subſtanz aufſtellt, kann ich nicht für konſequent erkennen. Der einzige ewige Grund der Welt kann nicht blos aus dem denkenden Weſen beſtehen; zu ihm müſſen ſich noch Geiſt (Leben) und Materie geſellen, und dieſe drei eine unzertrennliche Einheit bilden: denn ohne Geiſt und Materie in dem höchſten Weſen anzunehmen, hätte das vegetabiliſche und animaliſche Leben, hätten die zahlloſen körperlichen Erſcheinungen und Formen keinen Grund. Auch iſt die Stelle bei Diogenes v. Laerte (IX. §. 19.), durch welche bewieſen werden ſoll, daß Xenophanes die Denkkraft für die einzige Subſtanz der Welt gehalten habe, ſehr dunkel, ſo daß ſich darauf mit Zuverläſſigkeit nicht bauen läßt. Schon Bayle fand ſie ſo (Anmerk. A. zum Art. Xenophanes). Er hält es für wahrſcheinlich, daß Xenophanes habe ſagen wollen, Gott ſey nichts anders, als die mit Verſtand vergeſellſchaftete Unendlichkeit der Natur; welches doch auch nicht beſtimmt und deutlich genug iſt.

Herr T. fügt, um ſeine Meinung, daß Xenophanes die Denkkraft als die einzige beharrliche Subſtanz anerkannt habe, zu unterſtützen, noch hinzu, dieſer Philoſoph habe ſich in den Standpunkt der bloßen Vernunft geſetzt, die alles auf Einheit zurückzuführen ſtrebe, und auf dieſem Standpunkte habe ſich ihm alles Mannichfaltige der Anſchauung in eine Einheit aufgelöſt, die Vernunft habe die Ideen von Gott und Welt in eine einzige Idee

verſchmelzt. Das kann ſeyn: aber es folgt daraus noch nicht, daß ſich Xenophanes unter der einzigen beharrlichen Subſtanz nur das Denken gedacht habe, und habe denken müſſen. Er kann auch auf jenem Standpunkte die Materie als überſinnliches Subſtrat alles Körperlichen und ſeiner manchfaltigen Formen gedacht, und mit dem Denken zugleich in ein höchſtes Weſen verbunden haben. Dieſes ſcheinen auch die Worte des Cicero (de Natur. Deor. L. I. C. 11.) zu bedeuten, wo es heißt: Xenophanes habe behauptet, das mit der Denkkraft verbundene unendliche All ſey Gott (Xenophanes, mente adjuncta, omne praeterea quod esset infinitum, Deum voluit esse). Alles, was er, außer der Denkkraft, noch für unendlich hielt, konnte nichts anders ſeyn, als die ohne Form und abgeſehen von ihrer Erſcheinung als Körper, gedachte Materie, die Plato die Idee des Körperlichen genannt haben würde; und dieſe ewige, unendliche, unzerſtörbare Materie, verbunden mit der unendlichen Denkkraft, war ihm Gott. Und eben dieſes iſt auch wohl der richtige Sinn der oben angeführten Stelle des Diogenes v. L. Hiermit ſtimmt auch Mosheims Urtheil in ſeinen Anmerkungen zum Cudworth P. I. p. 584. überein, wenn er ſagt: Er (Xenophanes) war der erſte, der die öffentlichen Götterverehrungen ſeiner Zeit und die gangbaren Fabeln von den Göttern als Thorheiten belachte, von welchen er behauptete, daß ſie vom Homer und Heſiodus in ihre Schriften aufgenommen worden wären; welches die Verſe jenes Philoſophen beim Diogenes und Clemens von Alex. bezeugten. Hiernächſt be-

hauptete er, daß die Natur der Dinge unveränderlich sey; und legte derselben eine göttliche aber mit der Materie verbundene und durch diese ganze Masse verbreitete Seele bei. Diese ewige Seele war der Gott des Xenophanes. Sextus Empiricus L. I. Hypotypos. Cap. 33. p. 59. sagt: Der Lehrsatz des Xenophanes war — das All sey Eins, und Gott sey in allen Dingen; und eben dieses erhelle auch aus des Aristoteles Buche vom Xenophanes, Gorgias und Zenon. Cap. 1. und 2. deutlich.

Parmenides unterschied sehr richtig eine doppelte Erkenntniß, eine physische, durch die Sinne, und eine metaphysische durch die Vernunft. Vermöge jener erkenneten wir die Dinge nur so, wie sie uns erschienen, vermöge dieser aber das Wesen der Dinge selbst. Die erste Art der Erkenntniß gewähret nur Schein, die zweite allein Wahrheit und Realität. Das Nichtreale ist weder wirklich, noch denkbar. Es existirt also nichts, als das allein denkbare Reale. In Ansehung ihrer denkbaren Realität oder ihres wahren Seyns giebt es keinen Unterschied unter den Gegenständen des Denkens; allen kommt ein und dasselbe Seyn zu, in welchem schlechterdings keine Verschiedenheit Statt findet. Alles also, was ist, ist Eins; das wahre Seyn, das Reale, umfaßt alles. Dieses Reale, dieses All ist weder entstanden, noch vernichtbar; es ist ohne Anfang und ohne Ende; es ist unveränderlich, erfüllet ganz den Raum und ist durch keine leeren Zwischenräume unterbrochen; es ist daher auch nicht theilbar, noch bestehet es aus Theilen. Da das All nicht

etwa hier mehr, dort weniger Realität hat; sondern sich vollkommen gleich, gleich vollendet und erfüllt ist, und es außer demselben nichts Reales mehr giebt: so ist es durch sich selbst begrenzt.

„Es ist sonderbar", sagt Herr Professor Tennemann I. S. 173. f. seiner Geschichte der Philosophie, der ich in dieser Darstellung gefolgt bin, und die ich auch in der Darstellung der Lehrbegriffe anderer Philosophen benutzt habe, „es ist sonderbar, daß Parmenides seinem All und Eins nicht ein Prädikat beigelegt hat, welches er doch für Realität erkannte, nemlich das Denken. Wenn gleich in den vorhandenen Fragmenten nicht die geringste Spur davon vorkommt: so wäre das doch kein Beweis, daß es Parmenides wirklich nicht gethan habe. Denn den ersten Theil seines Gedichts haben wir wahrscheinlich doch nicht ganz vollständig. Es ist so sehr in dem Geiste dieses Systems, das Weltall für die Gottheit zu halten, daß man es aus eben den Gründen, als wir bei Xenophanes angegeben haben, für wahrscheinlich halten müßte, daß Parmenides eben so gedacht habe, wenn es nicht auch andere Schriftsteller versicherten" u. s. w. Ich unterschreibe dieses Urtheil mit Vergnügen, und setze nur hinzu, daß der Pantheismus des Parmenides keinesweges der materielle, exoterische sey, da er aus seinem Intellectualsystem hervorgeht, in welchem nicht von der Erscheinungswelt, sondern von dem Realen, das unter den Erscheinungen verborgen liegt, und womit sich die Vernunft ausschließlich beschäftiget, die Rede ist. Auch ließen sich dem, was Herr Prof. Tennemann gegen den Lehrbegriff

des Parmenides aus dem Unterſchiede des Denkens und Erkennens erinnert, Gegengründe aus dem, was in den beiden erſten Abſchnitten des gegenwärtigen Werkes ausgeführt worden iſt, entgegenſtellen. Ich kann ſie aber hier um ſo mehr übergehen: da das Angeführte nicht zweifelhaft läßt, daß auch Parmenides den reinen, geiſtigen, eſoterischen Pantheismus gelehret habe; und auch Herr T. S. 180. ſagt, daß ſich auch in dem Parmenides der Pantheismus nicht verläugne, da dieſer Philoſoph das ätheriſche Feuer für die Grundkraft des Denkens halte, und behaupte, daß es durch die Natur ausgebreitet, und daher alles mit Denken oder Denkkraft erfüllet ſey. Jenes ätheriſche Feuer, als Grundkraft oder vielleicht mehr das Medium des Denkens, war aber dem Parmenides zuverläſſig etwas Transſcendentes, und kein Gegenſtand der Sinnen und der empiriſchen Erkenntniß.

Zeno von Elea und Meliſſus, die auch zu dieſer Schule gehörten, lehrten in der Hauptſache daſſelbe, was Xenophanes und Parmenides gelehret hatten. Auch ſie behaupteten die Einheit einer abſoluten Subſtanz und ihre objektive Realität, und bemüheten ſich, dieſe Lehre noch feſter zu gründen. Aber eine Eigenheit iſt, daß die vier zu derſelben Schule gehörigen Philoſophen in Anſehung der Benennung jener einzigen Subſtanz von einander abweichen. Xenophanes nannte dieſelbe ausdrücklich Gott; Parmenides begriff ſie mehr unter dem Namen des Weltalls; Meliſſus und Zeno hielten ſich blos an den Begriff und das Wort der Subſtanz ſelbſt, ohne ſie Gott oder das Weltall zu nennen. Wahrs

ſcheinlich war die Idee von der unter dem Schleier der äußern Natur oder der Erſcheinungswelt verborgenen Gottheit, vor dieſen beiden letzten etwas zu laut geworden; und hatte die Aufmerkſamkeit derjenigen erregt, denen die Sorge für die Erhaltung der Volksreligion anvertrauet war, die nothwendig durch dieſe Lehre gefährdet wurde, da die Einheit der göttlichen Subſtanz die Vielheit der Götter unmittelbar aufhebt. Entweder hatten ſie alſo von höherer Hand warnende Winke erhalten, oder auch Beiſpiele vor ſich, die ihnen Schonung des öffentlichen Glaubens und die Vorſicht anriethen, die Sache nicht mit dem rechten Namen zu nennen. Die Kritik wäre aber zu weit getrieben: wenn man zweifeln wollte, daß Zeno und Meliſſus von jenem eſoteriſchen Pantheismus etwas geahnet hätten. Da dieſer aus ihrer Lehre ſelbſt hervorgeht, in deren Hauptſätzen ſie ihren beiden Vorgängern folgten; und da ihnen das Reſultat des Syſtems derſelben, welches eben in der Behauptung der Realität der einzigen abſoluten Subſtanz des Weltalls und der Nichtrealität der der Veränderung und Vergänglichkeit unterworfenen Erſcheinungen der Sinnenwelt beſtand, nicht unbekannt geblieben ſeyn konnte: ſo müßten dieſe ſcharfſinnigen Denker mit Blindheit geſchlagen geweſen ſeyn; wenn ſie das nicht geſehen hätten, was ihnen Andere ſo nahe gelegt, und ſo deutlich genannt hatten, und worauf ihr eigenes Räſonnement ſo unmittelbar und geradezu losſteuerte. Eben dieſes iſt der Fall bei allen nach ihnen gekommenen griechiſchen Weltweiſen, die es nicht ausdrücklich ſagten, was ſie unter dem höchſten Weſen oder der

Welt verſtanden; und durch dieſe Unterlaſſung, die Sache bei ihrem rechten Namen zu nennen, kam es endlich ſo weit, daß die Idee der Gottheit in dem Weltganzen ſich beinahe verlor.

Nach Heraklit iſt Gott eine feurige denkende Subſtanz, die Weltſeele ein Ausfluß, eine Ausdünſtung derſelben, durch die alles entſteht, und die alles erkennt. Die Vernunft iſt das Geſetz, nach welchem ſie wirkt. Und dieſes iſt es, was Heraklit unter dem Fatum verſteht; es iſt das Vernunftgeſetz, nach welchem die Gottheit in der Welt alles regiert. Heraklit's Gottheit iſt alſo nichts anders, als die denkende Subſtanz in dem allgemein verbreiteten und alles durchdringenden ätheriſchen Feuer. Es kann ihm nicht zum Vorwurf gereichen, die Möglichkeit der Vereinigung des Materiellen mit der Denkkraft in ein Weſen nicht erklärt, und keinen Unterſchied zwiſchen dem Phyſiſchen und dem Intelligenten gemacht zu haben: weil die Natur ſelbſt keinen ſolchen Unterſchied, auch nicht in dem Menſchen, aufweiſt. Er iſt in der That nicht wirklich, ſondern nur gedacht; und eben darum hat noch kein Pſycholog und Phyſiolog die Verbindung der Intelligenz und des Geiſtes mit der Materie zu erklären vermocht.

Empedokles nahm, nach dem Berichte des Sextus Empirikus (advers. Math. IX. §. 64.), einen göttlichen Geiſt an, der die ganze Welt durchdränge, alle Dinge belebe, eine Weltſeele, von welcher die Seelen der Menſchen und der Thiere, die er Dämonen nannte, Theile wären. Wahrſcheinlich vereinigte Empedokles in

dem Wesen Gottes alle Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde, in ihrer höchsten Feinheit durch Freundschaft verbunden.

Leucipp und Demokrit, sein Vertheidiger und Verbesserer, waren die Erfinder des materialistischen Systems. Alles beruhete nach demselben auf blinder Nothwendigkeit und Mechanismus. Sie waren also keine Pantheisten: denn in ihrem Systeme war von keiner Gottheit die Rede, und konnte es auch nicht seyn.

Anaxagoras läßt die Welt aus den feinsten nicht wahrnehmbaren materiellen Elementen bestehen, die er Homoiomerien nennt, deren jede Theile aller Art, Gestalt und Beschaffenheit enthält. Diese Homoiomerien sind im höchsten Grade ihrer Subtilität unvergänglich; es giebt auch im eigentlichen Sinne weder ein Entstehen noch ein Vergehen. Was man so nennt, ist blos Zusammensetzung und Auflösung der aus mehrern Homoiomerien bestehenden Theile. Diese materiellen Elemente oder Homoiomerien befanden sich ursprünglich in einem chaotischen Zustande, von grenzenloser Luft und Aether umgeben. Da sie in diesem Zustande keine Kraft besaßen, sich selbst zu bewegen: so läßt sie Anaxagoras von einer außerweltlichen Ursache, die ihm Intelligenz, Vernunft, νους, ist, in Bewegung und Ordnung bringen. Diese Intelligenz ist Gott; aber keine Naturkraft, weil Gott, seiner Meinung nach, sonst ein Theil der Welt wäre, welches Anaxagoras nicht wollte. Indessen betrachtete dieser Philosoph die Intelligenz doch als alles durchdringende und in dem Universum

wirkende Kraft. Er konnte ſich alſo von dem Geiſte des Pantheismus doch nicht losmachen, und wurde von ihm angezogen. Seine Intelligenz bleibt immer eine feine Naturkraft, der er nur keinen beſondern Namen giebt; und ſeine Materie iſt ihrem Weſen und Seyn nach ſo ewig, als ſeine Intelligenz, obgleich er jene in Grenzen einſchränkt und dieſe nicht, jene Grenzen aber auch zu beſtimmen ſo wenig im Stande iſt, als er es vermag, dieſe Beſchränktheit der Materie in Grenzen zu beweiſen. Die Intelligenz des Anaxagoras iſt einmal die erſte und allgemeine Bewegkraft, durch welche auch die von ihr urſprünglich herrührende Bewegung fortdauert; dann iſt ſie ihm auch ein erkennendes Weſen und als ſolches das Princip aller Empfindungen und Vorſtellungen, wirkſam in allen lebenden Weſen. Nach Anaxagoras giebt es nur eine Seele, einen Geiſt, der ſich gleichſam in alle lebende Weſen ergoſſen und vertheilet hat. In wie fern die Intelligenz das Princip der Erſcheinungen der Animalität iſt, nannte er die Seele ψυχη; als Princip der Erſcheinungen des Gemüths νους. Wahrſcheinlich war nach ſeiner Anſicht die Durchdringung der unbelebten Weſen wieder von einer andern Art. So ſehr alſo auch Anaxagoras anfänglich die Intelligenz als ein außerweltliches Weſen betrachtete: ſo ziehet er ſie zuletzt doch mit in die Welt hinein. Sie iſt ihm die einzige thätige Kraft des Ganzen, die Seele der Welt, in welcher und durch welche alles ſich bewegt, lebt, empfindet und denkt. Sie durchdringet alle Theile, und bewohnt gleichſam theilweiſe die organiſirten Körper. Und

damit hat denn auch dieſer Philoſoph, vielleicht ſelbſt gegen ſeine anfängliche Abſicht, dem Pantheismus gehuldiget. (S. Tennemann a. a. O. Philoſophie des Anaxagoras.)

Diogenes von Apollonia, einer Stadt in Kreta, war dem Lehrbegriffe ſeines Lehrers Anaximenes zugethan; entwickelte ihn aber deutlicher, und führte ihn auf Gründe zurück. Er nahm (nach den von Tennemann angeführten Beweisſtellen) den Grundſatz an, daß alles Erzeugte mit dem Erzeugenden einerlei Weſen haben müſſe. Alle Dinge in der Welt wären daher aus einem und demſelben Weſen entſprungen, und kehrten wieder in daſſelbe zurück. Alle ihre Veränderungen wären nur Modifikationen deſſelben Weſens, durch welche ein Ding zwar etwas anderes ſey als ein anderes, aber doch noch immer einerlei Natur mit demſelben habe. Der Grundſtoff aller Dinge iſt nach ihm die Luft; ſie iſt mit Denkkraft angefüllt und die Quelle alles Lebens und Denkens. Die Luft wirkt überhaupt in Allem und Alles; ſie durchdringt, ordnet und regiert alles; ſie iſt die Denkkraft ſelbſt; ſie iſt nicht blos der Grundſtoff des Univerſum, ſondern auch die Grundkraft, das denkende, wirkende Princip der Welt. Die höchſte Intelligenz war alſo auch dieſem Philoſophen nicht außerweltlich.

Sokrates, Antiſthenes, Ariſtipp und deſſen Schule beſchäftigten ſich mehr mit der praktiſchen, als mit der theoretiſchen Philoſophie; was ſie von Gott und der Seele lehrten, bezog ſich gröſten Theils auf Tugenden, Neigungen und Glückſeligkeit. Die Natur Gottes ließen

ſie unbeſtimmt. Von dem Daſeyn Eines höchſten Weſens, einer allwiſſenden und allgegenwärtigen Intelligenz, die die Welt beherrſcht, überzeugt, philoſophirten ſie weiter nicht darüber. Daß dieſe Philoſophen Gott als ein von der Natur gänzlich abgeſondertes Weſen betrachtet hätten, will mir nicht einleuchten. Wenigſtens deutet der Genius des Sokrates auf eine andere Anſicht deſſelben von Gott. Ueber dieſen Genius ſind viele Hypotheſen in Umlauf gekommen. Die Meinung, die ich für die wahrſcheinlichſte halte, iſt wohl die: Der Genius des Sokrates war nichts anderes als die Stimme des Göttlichen in ihm ſelbſt, ſeine aufgeklärte, zur tiefern Einſicht in das Weſen und den Zuſammenhang der Dinge gebildete Vernunft. Er glaubte nicht ohne Gott zu ſeyn; er fühlte, er fand ihn in ſich ſelbſt, und nannte ihn ſeinen Genius. Dieſer Denkungsart gemäß konnte Sokrates Gott unmöglich für ein außerweltliches Weſen halten; er war ihm vielmehr in und mit der Welt und in dem Gemüthe des Menſchen.

Die Sophiſten, welche nichts als dialektiſche Künſte trieben, alle Wahrheit in ein falſches Licht zu ſetzen und alle Erkenntniß zweifelhaft zu machen ſuchten, ſo wie Pyrrho und die Skeptiker, die alles Wiſſen für grundlos, zwecklos und entbehrlich hielten, übergehe ich.

Plato, durch das Beiſpiel des Sokrates gewarnt, in ſeinen Lehren behutſam zu ſeyn, ſorgte für ſeine Sicherheit dadurch, daß er mehr poetiſch als proſaiſch ſchrieb und ſprach, und daß er ſich öffentlich einer ganz andern Sprache bediente, als in den Unterhaltungen mit ſeinen

vertrauten Schülern und Freunden. Schon Josephus (contra Apion. L. II.) ſagte vom Plato, daß er wegen der Unwiſſenheit des Volks die wahre Lehre von Gott nicht mit Sicherheit öffentlich vortragen durfte; und Numenius, der zugleich Pythagoräer und Platoniker war, ſchrieb nach Euſebius (Praep. evang. L. 13. Cap. 4. 5. p. 381.) eine jetzt nicht mehr vorhandene Abhandlung über die geheimen Lehren des Plato (περὶ τοῦ Πλάτωνος ἀπορρήτων). Was von Plato noch an Schriften vorhanden iſt, enthält hauptſächlich ſeine exoteriſche Lehre; doch blickt auch noch hier und da ſeine eſoteriſche hindurch. Wenn er die Natur der Dinge, die Elemente, die himmliſchen Körper, die Leidenſchaften und Eigenſchaften des Gemüths, in Götter und Göttinnen, in Genien und Dämone verwandelte; ſo redete er die exoteriſche Sprache. Eſoteriſch hingegen lehrte er das Daſeyn Eines höchſten Gottes, Eines intelligenten, ewigen, höchſt freien, mächtigen und gütigen Weſens, das für das Wohl der Menſchen und der ganzen Welt ſorge, und alle Vollkommenheiten in einem unendlich hohen Grade beſitze. Gott iſt, nach ſeiner Meinung, nicht ſowohl der Schöpfer der Welt, als vielmehr nur der Bildner der eben ſo ewigen Materie, von welchem ſie Leben und Bewegung erhält. Er ſetzt zwar Gott der Materie entgegen: es findet aber doch nach ſeinen Begriffen eine Verbindung zwiſchen beiden ſtatt; da die durch die ganze Natur verbreitete Weltſeele ein Ausfluß aus Gott iſt (S. Apulej. de dogmat. Platonis; Plato in Sophist. in Timaeo, de Republica, de Legibus.

ingl. Epist. ult. ad Dionys.). „Ich übergehe," sagt Apulejus in der Apologie S. 419, „mit Stillschweigen jene erhabenen göttlichen Lehren Platon's, die nur sehr wenige Fromme verstehen, jedem Profanen aber schlechterdings unverständlich sind." Apulejus erkennet hier eine esoterische Philosophie bei Plato an; auch trift man hier und da in den Schriften Platon's auf Stellen, die auf diesen Unterschied des Exoterischen und Esoterischen seiner Lehre hinzielen. Wer scheint bestimmter von einem Anfange der Welt, oder von einer Schöpfung zu sprechen als Er? und gleichwohl versichert Cornutus (de nat. Deor. C. 2.), Plato habe behauptet, die Welt sey Gott (Jupiter). Er selbst giebt solches auch in verschiedenen Stellen zu verstehen. Ueberdieß theilet er in dem zweiten Buche seiner Schrift de Republica die Theologie in die symbolische oder mystische und in die philosophische oder demonstrative, und macht von diesem Unterschiede fast immer Gebrauch. Daß sich Plato jener doppelten Lehrart bediente, erkannte auch schon Clemens v. Alex. in seinen Stromaten, Str. XIV. „Hat aber Plato", heißt es, „nicht mystisch und wissentlich jenes einzige Princip in seinem Timäus anerkannt? Meine Meinung davon, sagte Plato, ist diese: Von dem Princip oder den Principien des Universum und von dem, was ich darüber denke, zu reden, muß ich gegenwärtig unterlassen, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil es schwer ist, meine Ansicht über diesen Gegenstand, nach der Methode des Unterrichts, die ich befolge, deutlich zu machen."

und in der esoterischen und exoterischen Art des Vortrags bestand eben diese Methode.

Diejenigen, welche den Unterschied zwischen dem Exoterischen und Esoterischen nicht beachten, sagen: Plato behaupte mit Anaxagoras einen außerweltlichen Gott und betrachte denselben mit Sokrates in Beziehung auf die Welt, als ein höchst weises und gütiges Wesen; er verbinde, sagen sie, in seiner Theologie die theoretische Ansicht mit der praktischen; er entwickele die Idee des vollkommensten Wesens noch mehr, und wende diesen Begriff unmittelbar zur Läuterung der Volksreligion an; außerdem habe er auch noch neue spekulative Beweise von dem Daseyn eines außerweltlichen Gottes versucht, die aber so wenig haltbar befunden worden wären, als alle andere auf bloßen theoretischen Vernunftgründen beruhende Beweise. Man weiß, welchen großen Einfluß der Platonismus auf die Bestimmung des Lehrbegriffs der christlichen Kirche gehabt hat: aber es ist bis jetzt unbemerkt geblieben, daß auch der Begriff von Gott, als einem außerweltlichen Wesen, nur aus der mißverstandenen platonischen Philosophie, und weil man keinen Unterschied zwischen der exoterischen und esoterischen Lehre dieses Philosophen machte, in die Kirchentheologie übergegangen ist; da jene Philosophie und die aristotelische zur Zeit, wo das Christenthum sich weiter zu verbreiten und öffentlicher hervorzutreten anfing, die herrschenden waren. Denn auch von Aristoteles heißt es, er habe gelehrt, daß Gott nicht mit zur Welt gehöre. Allein man sagt doch auch, er bleibe bei dieser Behauptung nicht

immer konsequent; natürlich! denn auch er hatte jene doppelte Lehrmethode (Clemens Alex. Strom. L. V. p. 681 der Potterschen Ausg. Aulus Gellius in Noct. attic. L. 20 C. 5. Plutarch. contra Colotem und Cicero ad Attic. L. 4. Ep. 16.). Was er also öffentlich sagte, war seine eigentliche Meinung nicht, die er nur seinen esoterischen Schülern vortrug. Aristoteles verbindet oft Gott und Natur, als nach Zwecken handelnde Wesen. Gott und die Natur, sagt er (in der Abhandl. de Coelo II. C. 4 und de partib. animal. I. C. 1.), thun nichts ohne Zweck. Er verbindet in diesen Stellen Gott und die Natur als identisch, wie er es auch zuweilen mit νους und Φυσις thut, z. B. Physicor. II. C. 5. Einmal trennt er Gott auf das Bestimmteste von der Natur; und dann identificirt er beide wieder, und huldiget in dem letzten Falle dem Pantheismus, auf welchen auch nothwendig alle, die über das Wesen Gottes und der Welt philosophiren, geführet werden. Gott ist ihm das verständige Grundwesen der Welt; Natur die Gesammtheit der Erscheinungen, durch die sich Gott offenbart.

Auch unter den Schülern des Aristoteles, welche Peripathetiker hießen, war Strato von Lampsakus diesem Pantheismus ergeben. Er lehrte zwar, der letzte Grund aller Dinge liege in der Natur, die alle Theile der Welt, alles, was sey und werde, durch Gewicht und Bewegung mache und gemacht habe: aber er hielt doch auch beide, Gott und die Natur, für Eins und dasselbe; denn nach Cicero (de N. D. I, 13 der Zweybr. Ausg.)

lehrte Strato, daß alle göttliche Kraft in der Natur liege. Freilich wirkte die Natur, nach seinen Vorstellungen, nur als physische, bildende Kraft, und nicht nach vorgestellten Zwecken, als verständige Ursache: aber er dachte sich doch auch das ursprüngliche Wirken der Naturkräfte, als bestimmten Gesetzen folgend, wie schon Bayle (im Art. Spinoza Anmerk. A.) bemerkt hat; und diese Gesetze müssen, da sie nicht in einer blos physischen Kraft gegründet seyn können, nothwendig ein Produkt der höchsten Vernunft seyn. Strato hat sich in den wenigen noch von ihm übrigen Fragmenten nur nicht bestimmt genug ausgedrückt.

Epikur stiftete unter seinen Schülern einen Bund, gleich dem pythagoräischen, von welchem aber alles Mystische entfernt, und der auf frohen Lebensgenuß und uneigennützige Freundschaft berechnet war. Dieser Philosoph entfernte sich zwar einigermaßen von der Lehre von der Einheit Gottes und der Natur. Nach ihm war die Welt nur ein Theil des Universums, aber nicht belebt, noch weniger selbst Gott. Er setzte seine Götter in die Zwischenräume der Welt, und gab ihnen aus den feinsten Atomen zusammengesetzte, unsichtbare, menschenähnliche Leiber. Indessen meinte er doch, man dürfe an der Wirklichkeit der göttlichen Natur im Universum nicht zweifeln: weil die Natur selbst die Vorstellung von Gott dem menschlichen Gemüthe eingegraben habe. Alle Völker hätten eine Prolepsis, eine ohne alle vorgängige Belehrung empfangene Vorstellung, Ahnung, Vorgefühl von Gott (Cicero de Nat. Deor. L. 1. C. 16.).

Gott

Gott und die Welt könnten aber nicht Eins seyn: weil die höchste Seligkeit, deren die Götter genössen, alle Thätigkeit ausschlieſse, und Ruhe und Glückseligkeit, bei dem schnellen Umschwunge der Weltkörper, sich nicht denken lasse.

Zeno aus Citrium, einer Stadt der Insel Cypern, der Stifter der stoischen Schule, näherte sich dem Pantheismus wieder. Er nahm zwei Principien an, ein thätiges und ein leidendes. Jenes ist Gott, dieses die Materie. Die ursprüngliche Materie aller Dinge ist ewig und unveränderlich, sie vermehrt und vermindert sich nicht; sie wurde durch das thätige Princip, welches die bildende und organisirende Kraft der Welt ist, gebildet. Dieses wirkende Princip ist das Feuer; es durchdringt die Masse, und theilt sich ihr mit. Man muß aber dieses Feuer, als thätiges Princip, von dem Elementarfeuer unterscheiden. Die Materie hielten Zeno und seine Nachfolger für das Substrat der Gottheit, in welchem und durch welches diese ihre Substanzialität und ihre Thätigkeit äuſsere. Die Gottheit war ihnen ein Vernunftwesen, das nach Vernunftgesetzen und Vernunftzwecken handelt; die Welt aber ein harmonisches Ganzes, zugleich das Produkt und der Sitz der Gottheit. Diese ist ein lebendiges, vernünftiges, ewiges und seliges, von allem Bösen befreites Wesen, das die Welt bildet, regiert und alles durchdringt. Gott und die Natur sind Eins. Das Wesen der Gottheit besteht aus dem reinsten ätherischen Feuer, welches die Stoiker auch πνευμα nannten. Die ganze Welt und der Himmel ist das substanzielle Substrat dieser Kraft; sie subsistirt in der Welt,

und die Welt subsistirt durch sie. Sie durchdringet daher alle Materie in ätherischer Form auf verschiedene Weise, und theilet ihr dadurch selbst eine organisirende Kraft mit. Da die Urkraft selbst ein lebendiges und vernünftiges Wesen ist: so hänget auch von ihr alles Leben, das Daseyn und die Thätigkeit vernünftiger Wesen ab. Die Gottheit verhält sich zur Welt, wie die Seele zum Körper; sie ist das Naturgesetz der Welt selbst, nach welchem in der Natur alles entsteht und sich verändert. Sie ist auch die ursprüngliche Vernunftkraft, und also die Urquelle alles Rechts und alles Sittlichen. Sie ist das Gesetz, welches Recht zu thun gebietet, und das Gegentheil verbietet. Sie besitzt, gleich der menschlichen Vernunft, einen Willen. In wie fern nun ihr Wille außer sich, auf die Welt, geht, heißt sie die Vorsehung (προνοια). Ihr Zweck ist die regelmäßige Einrichtung der Welt zu einem schönen harmonischen Ganzen, und zur Fortdauer derselben in dem vollkommensten Zustande. Eben diese Lehre, daß Gottes Substanz die ganze Welt und der Himmel sey, behaupteten, nach Diogenes Laert., die übrigen vornehmsten Stoiker, Chrysipp, Posidonius und Antipater. Ihnen schien die Welt ein großes, von der göttlichen Seele gestaltetes Thier zu seyn. Seneca, auch ein Stoiker, sagt in der 92sten Epistel: dieses Ganze, in welchem wir enthalten sind, sey ein Einziges, und dieses sey Gott, wir wären seine Genossen und Glieder. Daher sagen sie, wie Clemens v. Alex. hinzufügt, Gott durchdringe alle Materie (S. Protrept. p. 58 und Strom. 1. p. 346.). Sextus

Empiricus (Hypotipos. III. 24) läßt, indem er die verſchiedenen Meinungen von den Göttern durchgeht, die Stoiker behaupten, Gott ſey ein Geiſt, weil er alles, ſogar auch das Häßlichſte, durchdringe. Eben dieſes ſagt auch Diogenes Laert. im Art. Zenon, und bei Cicero de N. D. L. 2. 28, heißt es: Gott erſtrecke ſich in das Weſen eines jeden Dinges; in wiefern er die Erde durchdringe, ſey er Ceres; in wiefern das Meer, Neptun; und ſo habe er, je nachdem er anderen Dingen inwohne, wieder andere Namen. Virgil, da, wo er in den Georgicis IV. V. 220 ff. von den Bienen handelt, ſagt:

Esse apibus partem divinae mentis, et haustus
Aethereos, dixere: Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, coelumque profundum.

So viel von dem Pantheismus der griechiſchen Philoſophen. Die römiſchen übergehen wir, da ihre Philoſophie nur ein Nachhall der griechiſchen war; und werfen, ehe wir zum Judenthum und zum Chriſtenthum übergehen, zuvor noch einen Blick auf die alte nordiſche Welt. Wir können uns hier blos an die Edda der Skandinavier und an die von den Druiden der Celten noch vorhandenen Nachrichten halten.

IX.

Die Edda.

Sie iſt eine Sammlung von Liedern alter nordiſcher Dichter, die im letzten Viertel des 11ten Jahrhunderts der Isländer Sämund Siegfus veranſtaltet haben ſoll. Andere geben den Snorro Sturlaſon, ein Jahrhundert ſpäter, als den erſten Sammler an. Sie beſteht aus drei Theilen, der Voluspa, welche religiöſen Gegenſtänden gewidmet iſt, dem Havamaal, oder der Moral, und den Dámoſagen, oder Parabeln, die die nordiſche Theogonie und Kosmogonie, oder eine mythiſche Darſtellung der Oekonomie der Welt bis zu ihrem Untergange enthalten.

Ich habe den erſten Theil der Edda Saemundar hinns Froda, oder Edda Rhythmica seu antiquior, vulgo Saemundina dicta, vor mir, welcher zu Copenhagen im Jahre 1787 von den Vorſtehern des Magnäaniſchen Legats, Luxdorf, Suhm, Thorlacius, A. Koll und Baden, auf Koſten dieſes Legats in 4to herausgegeben worden. Er enthält die Odas Mythologicas a Reseniœ non editas, in der Urſprache mit der zur Seite ſtehenden lateiniſchen Ueberſetzung Voran ſteht eine lateiniſche von den genannten gelehrten Herausgebern abgefaßte und unterſchriebene Vorrede, und das in eben dieſer Sprache von Arna Magnäus verfertigte Leben Sämunds.

Von dem Inhalte dieſer Eddiſchen Oden ſagen die Verfaſſer jener Vorrede: für vollſtändige Quellen der Nordiſchen Theologie könne man dieſelben zwar nicht halten; da dieſe Sämundſche Liederſammlung mangelhaft, und die Hälfte davon verloren gegangen ſey; indem nicht einmal diejenigen Gedichte, welche die Zeit einigermaßen verſchonet habe, vollſtändig, ſondern ſehr zerriſſen und verſtümmelt auf uns gekommen wären. Indeſſen lieferten ſie doch noch ziemlich fruchtbare Nachrichten von der alten heidniſchen nordiſchen Theoſophie und Philoſophie, und die ächte authentiſche und öffentlich angenommene Theorie der alten nordiſchen Religion. Alle höchſte Gottheiden, welche die Römer Deos majorum gentium zu nennen pflegten, würden in den Eddiſchen Geſängen geprieſen; und daß dieſe Götter von den nordiſchen Völkern vor Zeiten verehret worden, beſtätigten nicht allein einheimiſche, ſondern auch ausländiſche Schriftſteller. Daß die Borealen auch Götter der niedern Ordnung, als Orts- und Hausgötter, gemeiniglich Landvätter, Alfen, Dvergen, Trollen genannt, geglaubt hätten, erhelle aus den Namen derſelben, die noch jetzt das gemeine Volk im Munde führe. Von den Gottheiten hingegen, die der öffentliche Glaube der nordiſchen Völker nicht anerkannt oder verehret habe, ob ſie ihnen gleich bekannt genug geweſen wären, beobachteten die Geſänge der Edda ein tiefes Stillſchweigen.

Von der in derſelben enthaltenen heidniſchen Theologie bemerken nun die Verfaſſer der Vorrede: obgleich in dieſen Gedichten die göttliche Verehrung des Odin

allenthalben eingeschärft werde, aus welchem Umstande auch die spätere Entstehung dieser Gedichte nach den Zeiten des Odin und der Asen erhelle; so enthielten sie dennoch nicht undeutliche Spuren einer vorhergegangenen frühern Verehrung der Natur-Gottheiten, indem sie der Sonne, dem Monde, der Erde und andern Gegenständen zwar eine Stelle unter den Gottheiten, und sogar eine öffentliche Verehrung unter dem Volke verstatteten, ihnen aber doch Opfer und Anbetung entzögen, welche Odin sich und den Seinigen allein zugeeignet habe. Daß aber den alten nordischen Völkern und ihren Urvätern, auch schon vor dem Naturgötterdienst, die Kenntniß des wahren, ewigen, von allen erschaffenen und vergänglichen Göttern verschiedenen Gottes, nicht gänzlich gemangelt habe, lehrten die Worte der Edda des Snorro in dem Codex des Wormius ausdrücklich. Wollte man dagegen einwenden, daß dieses von der Hand eines Christen in die Fabeln der Edda eingeschaltet seyn könne: so leuchte diese Lehre doch auch in den Gedichten der ältern von Sämund gesammelten Edda, und besonders denen, welchen kein Sachverständiger die ächten Kennzeichen des Alterthums absprechen würde, wie durch dichte Nebel hervor. Denn die leuchtenden Sitze der Seligen und die abgesonderten Wohnungen in dem Himmel, wohin die Frommen nach dem Tode gelangen, und auf welche Odin mit seinen Gefährten sich kein Recht und keine Regierung anmaßen kann, welchen die verheerenden Flammen der Welt nichts anzuhaben vermögen, könnten sich auf nichts anderes beziehen; man müßte denn behaupten, daß auch

dieſe Gedichte von neuerer Erfindung wären. Dieſe Lehre ſey aber von der alten Volksreligion weit entfernt, und müſſe zu der verborgenen myſtiſchen und philoſophiſchen Lehre derſelben gerechnet werden. Daß übrigens die Kenntniß und Theorie dieſer heidniſchen Volkstheologie der nordiſchen Völker aus den in der Edda eröffneten Quellen, zwar nicht einzig und allein, aber doch nach einem nicht geringen Theile zu ſchöpfen ſey, davon könne man ſich, aus dem Werke Suhm's de Odino et reliquorum Deorum ethnicorum in Septentrione olim cultu, wenn man dabei die Edda zur Hand nähme und vergliche, weiter überzeugen.

Was die Meinungen der nordiſchen Völker von der Natur der Dinge betrift, ſo heißt es in der mehrgedachten Vorrede S. XX. wörtlich ſo: Zu den unbezweifelten Meinungen der alten nordiſchen Völker von der Natur der Dinge können gerechnet werden der Pantheismus, das Fatum, eine doppelte Art von Geiſtern, nemlich die höheren und die ſublunariſchen und der Einfluß beider auf die Schickſale der Welt und der Menſchen, der göttliche Urſprung der menſchlichen Seele, ihre Gemeinſchaft mit den Geiſtern und die daher rührende Divinationskraft, die Unſterblichkeit der Seele, die Wanderungen derſelben in andere Körper, oder die Metempſychoſe, ein doppelter, ja mehrfacher, dem vorigen Leben entſprechender Zuſtand nach dem Tode, indem einige Seelen zu den höheren Wohnungen der Seligen, andere zu den tiefern Oertern gelangten, und entweder dort der elyſiſchen Freuden der kriegeriſchen Helden

genöſſen, oder hier den Geſetzen der Göttin Hela unterworfen würden; welcher doppelte Zuſtand jedoch nur eine Zeit lang dauern, und mit der Welt ſein Ende nehmen werde.

Daß die borealiſchen Völker, fahren die Verfaſſer fort, ſich zu dem Pantheismus, der ſchon ſehr lange vor dem Pythagoras und Plato unter den Menſchen vorhanden war, bekannt haben, läßt ſich aus ihrer, aus geſchichtlichen Denkmälern bekannten Volksreligion abnehmen: denn alles, was ſie zu verehren anfingen, war ihnen eine Gottheit. Daher unter den heidniſchen Borealen jene, in ihrer verborgenen myſtiſchen Religion ſo häufig vorkommende, at magna genannte Verrichtung, wo ſie durch Zaubermittel aus allen Dingen, auch den geringſten, die göttliche Kraft hervorziehen zu können glaubten. Dieſe Meinung beſtätiget auch die alte Sprache der nordiſchen Völker, in welcher Vaettur ſowohl alles Heilige und Göttliche, als auch eine jede Sache überhaupt bedeutet, woher auch die Wörter echi vaetta, vettugi, nichts, gar nichts, prorsus nihil, ihren Urſprung haben. Aus dem Gedichte Balders, von welchem Einiges in dem Gedichte Vegtams-quida, und noch Mehreres in der Edda des Snorro vorkommt, gehet deutlich hervor, daß ſelbſt Odin und die Aſen, ſeine Gefährten, geglaubt, und auch andere gelehrt haben, daß allen, auch den lebloſen Dingen, etwas von dem göttlichen Geiſte inwohne. In jenem Gedichte heißt es nemlich: die durch die unglückweiſſagenden Träume Balders beunruhigten Götter hätten nach allen Gegenden Asgards

nete geſchickt, um alle Naturen (vectur) dem Bal-
der geneigt zu machen; denn ſie glaubten, daß ſie ſelbſt,
noch mehr aber die Menſchen von den Naturen und
der göttlichen Kraft der Dinge Schaden zu befürchten
hätten. Auf die Religion der nordiſchen Völker paßt
alſo auch das, was Lucan ſagt: Jupiter est, quod-
cunque vides, quocunque moveris.

Daß die menſchliche Seele göttlicher Natur und Ab-
ſtammung ſey, bezeuget die Mythologie des Odin ausdrücklich: denn ſie lehrt, daß Odin, der höchſte der mythiſchen Götter und Gott der Sonne (der das höchſte Weſen ſymboliſch darſtelle), den Menſchen, als er ſie bildete, ſeinen Geiſt eingegeben habe; daher denn auch denſelben die feurige Kraft und der göttliche Urſprung zu Theil geworden ſey.

Wenn auch die durchgängige Aechtheit der in den Liedern der Edda enthaltenen Lehre mit Recht in Zweifel gezogen und behauptet wird, daß dieſelbe von chriſtlichen Sammlern hier und da nach chriſtlichen Lehren gebeugt und modificirt worden wäre: ſo muß man doch zugeben, daß die erſte Grundlage von mehrern dieſer Gedichte ächt heidniſch geweſen ſey; und ſchwerlich dürfte ſich beweiſen laſſen, daß alles in denſelben, der ganze mythologiſche Stoff, von chriſtlichen Verfaſſern herrühre. Wer die Sprache der Edda verſteht, wird das urſprüngliche ächt Nordiſche in ihr von ſpätern Einmiſchungen und chriſtlichen Farben wohl zu unterſcheiden wiſſen. Man kann die Geſänge der Edda nicht leſen, ohne überzeugt zu werden, daß ein origineller Geiſt eines hohen Alterthums in

ihnen wehe; und es ist schwer zu glauben, daß Christen zu einem so grotesken und ungeheuren Schwunge der Phantasie, als in diesen Gedichten und Darstellungen herrscht, sich erhoben haben sollten. Ihr Kolorit ist ein Eigenthum weit früherer Zeiten. Nothwendig müssen also, als diese Gesänge von christlichen Händen gesammelt wurden, alte Materialien dazu in dem Gedächtnisse der Dänen, Norweger und Isländer, die auf der Zeitgrenze zwischen dem Heidenthum und Christenthum standen, oder in Handschriften vorhanden gewesen seyn.

Es ist also nicht alles, und vielleicht das meiste nicht, in jenen Liedern spätern Ursprungs. Auch bleibt, wenn man das Materiale, das in ihnen liegt, von aller dichterischen Einkleidung entblößt, wenigstens so viel übrig, daß sie einen höchsten Gott mit mehrern unter ihnen dienenden Göttern und Göttinnen annehmen, und alle Naturen, alle sinnliche Dinge in der Welt, am Firmamente, auf und unter der Erde, auf und in den Gewässern und in der Luft mit geistigen von der Leitung und Regierung des höchsten Gottes abhängenden und nach seinen Gesetzen wirkenden Wesen erfüllen, die sie Alfen oder Elfen, Naturen, Fylgiuren, Duergen u. s. w. nennen; eine bildliche Darstellung, unter welcher sich die aufgeklärtere Klasse des Volks die stete, ununterbrochene Schöpfung und Regierung eines einzigen Gottes nach seinen verschiedenen Kräften und Wirkungen in der Welt und allen ihren Theilen gedacht hat.

Eben diese Ansicht hatten die Finnen. Ihr höchster Gott hieß Jumala; und diesen Namen behielten

ſie auch bei, als ſie zum Chriſtenthum übergingen. Außer dieſem höchſten Gott verehrten ſie noch viele andere Dinge: Sonne, Mond und Sterne, Steine, Bäume ꝛc.; ſie hatten Gottheiten für jede Art von Getraide und Gewächſen, für jede Jahreszeit und Witterung, für Zuchtvieh, zahme und wilde Thiere, Fiſcherei, Götter der Nationen, des Kriegs und Siegs, der Wälder und Haine, Hausgötter u. ſ. w. Unter allen dieſen Untergottheiten verehrten aber die weiſeren Finnländer, wie bei andern Völkern, nur ein einziges höchſtes Weſen, das ſie nach der Verſchiedenheit ſeiner Werke und Wirkungen mit verſchiedenen Namen belegten *). Vielleicht war dieſe Vielgötterei nicht einmal unter dem gemeinen Manne allgemein · und es mag wohl von den nordiſchen Völkern eben das gelten können, was der Pontifex Scävola bei Auguſtinus **) von den Römern ſagt. Der gemeine Mann, geſteht Scävola ein, ſey zwar allerdings ſehr abergläubiſch, und mache alles, auch das Häßlichſte, zu Göttern. Wenn man ihn aber am Ohre zupfe und ſeine Beſonnenheit wecke, ſo werde er aus dem Schlaf erwachen, erröthen und ſagen: Wie? unſere Vorfahren ſollten ſo thöricht und blind geweſen ſeyn, zu glauben, daß Bacchus, Ceres, Pan u. ſ. w. Götter wären? Nein! ſie glaubten nur Einen Gott, und dieſem habe man die Gaben zu

*) S. Dissertatio histor. de Origine et Religione Fennonum, quam Praes. Mag. Fab. Torner ad publ. examen defert Gabr. Arctopolitanus, Ostrobothniensis in Audit. Gustav. maj. d. 3. April. 1728. Upsal. Lit. Wernerian. 4.

**) De Civit. Dei. L. IV. Cap. 24.

danken, ihm gehörten die Werke und Verrichtungen, die man jenen zuſchriebe.

Da übrigens die Skandinavier, denen die Edda zugehört, von den celtiſchen Völkern in Anſehung der Lehre von Gott eben ſo wenig, als in Anſehung der Sprache verſchieden geweſen ſeyn mögen: ſo dürfte das, was nun von der Religion der Celten und beſonders ihrer Druiden geſagt werden ſoll, dem Weſentlichen nach, auch auf die Skandinavier anwendbar ſeyn.

X.

Die Druiden.

Sie waren die Prieſter, Philoſophen und Lehrer der alten celtiſchen Völker. In Gallien und dem ſüdlichen Deutſchland hießen ſie nach den verſchiedenen Mundarten Thrühten, Truthen oder Druthen, Druyden; in Britannien Derouydden und Derwydden, wahrſcheinlich aus De oder Di, Gott, und dem triſchen Worte Rhraidhin oder Rhoutdhin, reden, lehren zuſammengeſetzt. Nach dieſer Etymologie, welche die vorzüglichere zu ſeyn ſcheint, bedeutete der Name Derouydd, Derwydd, Druide ſo viel als Theolog, welches auch mit den Namen übereinſtimmt, welche Diodor v Sicilien, Diogenes Laertius und Suidas den Druiden geben. Der erſte nennet ſie Theologen, die beiden letz-

ten Semnotheen, welchen Namen Banier von Σεμνυνομαι verehren, preiſen, und Θεος, Gott hergeleitet, und ihn hiernach ſo viel als Gottesverehrer gelten läßt. Dieſer Meinung ſind auch Paithenius *) und Calvoer **).

Diogenes von Laerte berichtet in der Vorrede zu ſeinen Lebensbeſchreibungen der Philoſophen: Von der Philoſophie der Griechen meinten Einige, ſie habe ihren Urſprung bei den Barbaren genommen; denn Ariſtoteles ſage in ſeinem Magikon und Sotion im 12ten Buche de Successionibus: bei den Perſern wären die Magier, bei den Babyloniern und Aſſyrern die Chaldäer, bei den Indiern die Gymnoſophiſten und bei den Celten und Galatern die Druiden oder Semnotheen die Urheber dieſer Wiſſenſchaften geweſen. Aus dieſen beiden Zeugniſſen, des Ariſtoteles und Sotion, erhellet nicht allein das hohe Alterthum der Druiden, ſondern auch die günſtige Meinung, welche die Griechen von den Kenntniſſen und Einſichten derſelben gefaßt hatten, indem ſie ihnen die Ehre, die Erfinder und Urheber der Philoſophie nicht allein unter der celtiſchen Völkerſchaft, ſondern auch unter den Griechen ſelbſt zu ſeyn, beilegten. Sie mußten alſo die Druiden als wirkliche Philoſophen, als Männer, die es im Nachdenken über ſich ſelbſt, über Natur und Gott weit gebracht hat-

*) In Schilters Thesauro Antiquitat. Teutonic. T. III. p. 212.

**) In Saxonia inferior. antiqua etc. P. I. L. II. C. 4. §. 151.

ten, anerkennen. Was ihren Urſprung betrifft, ſo verliert er ſich in den der celtiſchen Nation ſelbſt, den keine Geſchichte erreicht. Da Aſien das urſprüngliche Vaterland der Celten war: ſo ſchöpften auch ihre Druiden ihre Wiſſenſchaft und Gotteserkenntniß urſprünglich aus derſelben Quelle, aus welcher die Aufklärung ſich über die im Alterthume bekannte Erde verbreitet hatte. Die geweihte Kaſte der Druiden war ſchon da: ehe die Celten aus ihren erſten Wohnſitzen nach Europa wanderten, und einen Theil von Spanien, Gallien und die brittiſchen Inſeln bevölkerten, von Gallien aus aber in der Folge ſich weiter über Oberitalien und das ſüdliche Deutſchland bis nach Pannonien und Thrazien verbreiteten.

Ich will nunmehr einige Stellen aus griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern anführen, welche theils die Achtung, in welcher die Druiden bei denſelben ſtanden, beſtätigen, theils von ihren Kenntniſſen und Einſichten, beſonders in der Philoſophie und Theologie, einigen Begriff geben.

Diodor von Sicilien ſagt im fünften Buche ſeiner hiſtoriſchen Bibliothek, daß die Gallier, außer den Barden und Vates (Sehern, Wahrſagern, Propheten), auch Philoſophen und Theologen hätten, die Druiden genannt würden, und in großem Anſehn ſtänden. Ohne dieſelben könne keiner eine heilige Handlung verrichten. Denn die Gallier glaubten, nur durch ſie, als Vertrauten der göttlichen Natur und die ſich gleichſam mit ihr unterredeten, könnten den Göttern Dankopfer dargebracht, nur

durch ſie, als Mittelsperſonen, Wohlthaten von ihnen erbeten werden.

Von den Vates ſagt Strabo im vierten Buche ſeiner Erdbeſchreibung, ſie beſorgten die heiligen Handlungen, und erklärten die Natur der Dinge; die Druiden aber hielten Vorträge über Naturwiſſenſchaft und Moral. Nach eben dieſem Schriftſteller lehrten die Druiden, daß die Welt zwar unvergänglich ſey, Feuer und Waſſer aber ſie dereinſt verderben würden.

Ammianus Marcellinus läßt in ſeinen Rebus gestis L. XV. 9. die Vates ſich mit der Erforſchung und Auslegung des Hohen und Erhabenen der Natur beſchäftigen. Unter den Barden und Vates, heißt es dann weiter, wären die Druiden, von höherem Geiſte, nach dem Vorgange und der Vorſchrift des Pythagoras, in Sodalitien und Gemeinſchaften unter ſich verbunden, um ſich mit der Unterſuchung verborgener und erhabener Dinge zu beſchäftigen, und indem ſie das Irdiſche verachteten, erklärten ſie die Seelen für unſterblich.

Cicero hat, wie er im erſten Kapitel de divinatione ſchreibt, einen Druiden in Gallien, aus der Völkerſchaft der Aeduer, mit Namen Divitiacus gekannt, der die Naturwiſſenſchaft, welche die Griechen Phyſiologie nannten, zu kennen verſicherte, und theils durch Augurien (Ahnungen und Zeichen), theils durch Conjecturen, künftige Ereigniſſe vorherſagte.

Dem Mela, im 2ten Kap. des dritten Buchs, zufolge, äußerten die Druiden, die er Lehrer der Weisheit nennt, von der Größe und Geſtalt der Erde, von den

Bewegungen des Himmels und der Gestirne und von dem Willen der Götter unterrichtet zu seyn. Sie unterwiesen, sagt Mela, die Edelsten des Volks in vielen Dingen, heimlich und zwanzig Jahre lang, in Höhlen oder in den tiefsten Wäldern. Eine Lehre, die sie dem Volke hätten bekannt werden lassen, um sie tapfer im Kriege zu machen, sey die von der Unsterblichkeit der Seele und einem andern Lebens in der Unterwelt.

In ganz Gallien, sagt Cäsar (de Bello Gall. L. VI. Cap. 13 seqq.), giebt es, ausser dem Pöbel, der sklavisch gehalten wird, und nichts zu sagen hat, zwei ziemlich zahlreiche und ehrenvolle Klassen, die Druiden und Ritter. Von jenen heißt es: sie stehen dem Gottesdienste vor, besorgen die öffentlichen und häuslichen Opfer, und erklären die Grundsätze der Religion. Eine Menge von Jünglingen strömt ihnen zu, um sich von ihnen unterrichten zu lassen, und sie werden in großen Ehren gehalten. — Allen Druiden ist Einer, der unter ihnen das größte Ansehn besitzt, vorgesetzt. Man glaubt, ihre Lehre sey in Britannien erfunden, und von da nach Gallien gebracht worden; gewöhnlich reisen auch jetzt diejenigen, welche dieselbe gründlicher kennen lernen wollen, um sie zu studiren, dorthin. Da sie von Kriegsdiensten, öffentlichen Abgaben und allen andern Lasten und Diensten befreit sind: so ist dieses ein Bewegungsgrund, daß viele theils freiwillig bei ihnen sich in den Unterricht begeben, theils von ihren Aeltern und Verwandten ihnen zugeschickt werden. Sie sollen daselbst eine große Menge von Versen auswendig lernen müssen, weswegen auch einige zwan-

zig

zig Jahre in der Lehre bleiben. Die Druiden halten es nicht für erlaubt, das, was sie lehren, in Schriften zu verfassen; indeß sie fast in allen andern Dingen, öffentlichen und Privat-Angelegenheiten, sich der griechischen Schrift bedienen. Der Grund davon scheint zu seyn, weil sie nicht wollen, daß ihre Lehre unter das Volk gebracht werde, und daß die, welche bei ihnen studieren, sich auf das Geschriebene verlassen und dadurch ihr Gedächtniß vernachlässigen sollen. Hauptsächlich suchen sie ihre Zöglinge zu überzeugen, daß die Seelen nicht vernichtet werden, sondern nach dem Tode auf Andere übergehen. Sie glauben dadurch in den Menschen die Furcht vor dem Tode zu vertreiben, und ihren Muth zu erheben. Uebrigens lehren sie vieles von den Himmelskörpern und ihren Bewegungen, von der Größe der Welt und der Erde, von der Natur der Dinge, von der Kraft und Macht der unsterblichen Götter, und pflanzen es auf die Jugend fort. — Die Gallier rühmen sich, alle von dem Vater Dis abzustammen, und sagen, daß die Druiden dieses gelehret hätten.

Celsus bei Origenes (contra Cels. L. I.) giebt neben den Seythen und Geten, auch den Druiden das Lob hoher Weisheit; und Clemens von Alexandrien im ersten Buche der Stromaten sagt, daß die wissenschaftlichen Studien bei ihnen mehrere Jahrhunderte älter wären, als bei den Griechen, die mehrere Denkmäler der Wahrheit von jenen empfangen hätten. Auch Plato im Kratylos läugnet dieses nicht.

Aus allen diesen Stellen erhellet die hohe Achtung, in welcher die Druiden nicht allein unter ihrem Volke, sondern auch bei den griechischen und römischen Geschichtschreibern und Philosophen, die sie entweder selbst unmittelbar, oder aus den Nachrichten Anderer kennen lernten, gestanden haben. Sie nennen sie Philosophen und Theologen, Vertraute der göttlichen Natur, Kenner der Natur der Dinge, der Naturwissenschaft und der Moral, Personen von vorzüglichen Fähigkeiten des Geistes, die sich mit Untersuchung verborgener und erhabener Dinge beschäftigten, und ihre Schüler im Verborgenen in der Religion, in der Lehre von den Weltkörpern und deren Bewegung, von der Größe der Welt und der Erde besonders, von der Natur der Dinge, von der Macht und Kraft der unsterblichen Götter, der Unsterblichkeit der Seelen nach dem Tode und der Seelenwanderung unterrichtet hätten.

Es ist sonderbar genug, daß kein einziger der angeführten Schriftsteller ihrer Lehre von Gott erwähnet. Es scheinet dieses ein Beweis zu seyn, wie wenig sich diejenigen, die mit ihnen bekannt wurden, um das Wesentliche, das Innere ihrer Religion und religiösen Ueberzeugungen bekümmert haben mögen. Vielleicht hielt sie auch von Nachforschungen dieser Art der Gedanke ab, daß die celtische Religion doch auch nur von gleicher polytheistischer Natur, wie die der Griechen und Römer sey, und daß die Celten, wie auch Cäsar selbst vorgiebt, eben so, wie die Römer, den Merkur, Apoll, Mars, Jupiter, Minerven u. s. w. göttlich verehrten. Endlich mag aber auch

wohl und hauptsächlich die Verschwiegenheit, welche die Druiden in Ansehung des Wesentlichen ihrer Religionslehre beobachteten, der Grund seyn, daß Fremde nichts davon erfuhren, und also auch nichts verrathen konnten.

Dem sey wie ihm wolle. Wenn auch die alten Schriftsteller kein unmittelbares Zeugniß über die druidische Gotteslehre ablegen: so erniedrigen sie sie doch auch nicht zu blinden Bekennern einer vernunft- und gedankenlosen Vielgötterei; vielmehr gestehen sie diesen Vorstehern der Religion Kenntnisse und Einsichten in die Natur Gottes und der Welt zu, und legen ihnen den Charakter von Philosophen und Theologen bei. Und dieser Umstand allein muß es uns schon wahrscheinlich machen, daß die Griechen und Römer die Philosophie der Druiden nicht für geringer und eingeschränkter hielten, als die ihrige. Die meisten und aufgeklärtesten Philosophen jener zwei Völker waren aber allgemein dem Pantheismus zugethan: sie müssen also den Druiden, in wie fern sie dieselben für sich gleich, für Philosophen hielten, jene Lehre von Gott ebenfalls beigelegt haben. Schwerlich würden auch die Druiden von ihnen als Philosophen anerkannt worden seyn: wenn sie, wie der gemeine Haufe des Volks, in die Sinne fassende Gegenstände und Ebilde der Phantasie, und nicht ein einziges allgemeines und, dem Geiste nach, allgegenwärtiges Wesen aller Wesen, göttlich verehret hätten.

Da hiernächst in die von dem Diogenes von Laerte angeführten Zeugnisse des Aristoteles und Sotion kein gegründeter Zweifel gesetzt werden kann, daß die Griechen ihre Philosophie von den von ihnen so ge-

nannten Barbaren erhalten hätten, zu welchen die Celten und ihre Druiden in ihren urſprünglichen Wohnſitzen in Aſien mit gehören; die älteſte Lehre von Gott unter den griechiſchen Philoſophen aber die des Pantheismus war: ſo folgt auch, daß dieſer Lehrbegriff ein Eigenthum der Celten und ihrer Prieſter, der Druiden, geweſen ſeyn müſſe; es ſey nun, daß dieſe ſelbſt die unmittelbaren Erfinder deſſelben geweſen waren, oder daß ſie ihn, wie wahrſcheinlicher iſt, von den Brachmanen der Indier oder den Magiern der Perſer erhalten haben.

Die Grundlage aller Religion, der Glaube an ein höchſtes unſichtbares Weſen, Schöpfer der Welt und des Menſchen und an die dieſem höchſten Weſen untergeordneten Gottheiten oder Dämonen und Genien, mag wohl unter allen alten europäiſchen Nationen, Celten, Scythen, Skandinaviern, Germaniern u. ſ. w. dieſelbe geweſen ſeyn: man kann alſo, nicht mit Unrecht, das, was die alten Schriftſteller von der Gotteslehre jener Völker, mit Ausnahme der Celten melden, auch auf dieſe anwenden, und von dieſen gelten laſſen.

Dem Cäſar zufolge, lehrten die Druiden, daß die Gallier von dem Vater Dis abſtammten; ſie nannten ihr Grundweſen auch Tis oder Teut; die Griechen Ais, Zas, Theos, die Völker Italiens Dis, Tus, Deus, als Doppellauter ausgeſprochen; die Germanier auch Tis, ingleichen Teut, ſpäterhin Wod, Wodan, God*).

*) S. Pezron. Antiqu. de la Nation et de la Langue des Celtes. p. 416. und Rostronen Diction. celtique p. 712

Da nun dieſe Völker in Anſehung des Namens ihrer höchſten Gottheit ſo ſehr übereinſtimmen: ſo kann es auch nicht fehlen, daß in ihrer urſprünglichen Lehre von Gott eine ſolche Uebereinſtimmung ebenfalls geherrſcht habe. Es iſt ſchon mehrmals, auch von andern, bemerkt worden, daß die Religion in ihrem Urſprunge ſehr einfach war, und aus wenigen Sätzen beſtand, die jedermann im Gedächtniſſe behalten konnte. Je weiter ſie ſich aber von ihrem Urſprunge entfernte, deſto mehr verlor ſie von jener Einfachheit; und ſo wie die Nationen ſich immer mehr von einander trennten und beſondere Völkerſchaften bildeten, ging auch die Religion ihrer urſprünglichen Einheit verluſtig, ſie ſpaltete ſich in mehrere Confeſſionen und nahm andere Geſtalten an.

Der alte einfache Zuſtand der Religion der Celten, ſo wie der Germanen, ſcheint der zu ſeyn, auf den uns Tacitus in ſeiner Germania und die Edda hinweiſen. Von dieſer iſt ſchon geredet worden. Jener ſagt *), dieſe Religion habe Einen Gott, Regierer aller Dinge, dem alles übrige unterworfen und gehorſam ſey, gelehrt. Ferner **): „Die Germanen hatten dafür, daß man die Götter nicht zwiſchen Wände einſchlieſen, noch ſie in irgend einer menſchlichen Geſtalt abbilden ſollte; weil die Himmliſchen hierzu zu groß wären. Sie weihen ihnen Haine und Wälder; und das geheime Innere derſelben, welches ſie nur im Geiſte mit Ehrfurcht betrachten, benennen ſie nach den Namen der Götter, welchen ſie gewidmet waren.“

*) C. 39.
**) C. 9.

Wenn alſo die Germanen und mit ihnen auch ſehr wahrſcheinlich die Celten ihre Gottheiten nicht zwiſchen Wänden, d. i. in Tempelgebäude und Häuſer einſchloſſen, ſondern in der freien, offenen Natur im Geiſte verehrten: ſo müſſen ſie Gott für unermeßlich, unbegrenzt gehalten; und geglaubt haben, daß das All, die ganze ſichtbare Welt ſeine Wohnung, ſein Tempel ſey. Wenn ſie kein körperliches Bild von ihm machten, ſondern ihn nur im Geiſte ſahen: ſo war er ihnen auch nicht blos materieller, ſondern auch geiſtiger und intelligenter Natur. Eben wegen dieſer Eigenſchaften der Unbeſchränktheit, Unermeßlichkeit, Unſichtbarkeit und Geiſtigkeit der Natur Gottes, mußten ſie auch nothwendig Gott für den Höchſten und Einzigen erkennen: da der Begriff des Unbegrenzten und Höchſten alle Mehrheit gleicher göttlicher Naturen ausſchließt. Wenn die Druiden dem höchſten Weſen noch eine unendliche Menge von Göttern unterordneten, die in allen Elementen, in der Sonne, dem Monde, den Sternen, in den Winden, dem Blitze und allen Meteoren der Luft, in den Gebirgen, Felſen, Wäldern, Bäumen und andern Gewächſen, in Strömen, Flüſſen und Quellen ihren Sitz hätten, und in ihnen, unter der Aufſicht des höchſten Gottes, wirkten: ſo läßt ſich unter dieſer bildlichen Darſtellung ihre eigentliche Meinung nicht verkennen. Dieſe Untergottheiten waren nichts anders, als das durch das Univerſum verbreitete höchſte Weſen ſelbſt, nur in den einzelnen Körpern und Erſcheinungen einzeln betrachtet. Denn nicht dieſen ſelbſt, ſondern nur den in ihnen wohnenden geiſtigen Weſen er-

zeigten ſie eine religiöſe Verehrung. Das gemeine Volk mag freilich jene untergeordneten Gottheiten als beſondere unabhängige göttliche Weſen verehret haben: aber von den weiſern Männern und Vorſtehern der Religion iſt nicht zu zweifeln, daß ſie den eigentlichen Sinn jener Vorſtellung erkannt haben werden. Unter allen dieſen mit dem höchſten Gotte in Zuſammenhange ſtehenden und von ihm abhängenden Göttern verſtanden ſie den Animum per naturam rerum omnem intentum et commeantem des Pythagoras bei Cicero *), oder die divinam rationem toti mundo et partibus ejus insertam des Seneca **). Auch Brucker findet es in ſeiner Geſchichte der Philoſophie nicht unwahrſcheinlich, daß die Celten ſich Gott als die durch die Welt ergoſſene Seele vorgeſtellt haben. Denn, ſetzt er hinzu, die Germanen glaubten, daß Gottheiten (numina) den großen Theilen der Welt, den Geſtirnen, Hainen, Felſen, Bäumen, vorſtänden, und engten dieſe Gottheiten weder zwiſchen Wänden ein, noch bildeten ſie ſelbige unter menſchlicher Geſtalt ab, ſondern verehrten ſie in Hainen und Wäldern.

Daß Cäſar und Tacitus, wenn ſie die Religion der Germanen berühren, von ihnen immer wie von Polytheiſten reden, daran darf man ſich nicht ſtoßen. Auch die Griechen und Römer der aufgeklärten Klaſſen, die an Einen höchſten Gott glaubten, ſprachen von dieſem in der mehrern Zahl. Sie faßten die Geſammtheit ihrer Götter in ein einziges höchſtes Weſen zuſammen. Die

*) De Natur. Deor. L. I. C. 27.
**) L. IV. de Benefic.

aufgeklärten Theologen und Philosophen der Celten besaßen aber eben so gut, als jene, die Kenntniß und die Ahnung von einem einzigen höchsten Wesen; ohngeachtet aller besondern Genien, Dämonen und Untergottheiten, an welche der Pöbel glaubte.

Daß die römischen Schriftsteller den Göttern der Celten die Namen der ihrigen beilegten, darf uns nicht wundern. Ihrem Ursprunge nach waren die Italiener auch von celtischer Abkunft; und mögen gar wohl geglaubt haben, daß die Wesen, die sie verehrten, auch die Gegenstände der Anbetung der Gallier, Germanen und anderer Völker celtischer Abkunft wären. Eben so wie diese, hatten auch die Griechen und Römer für alle Elemente und deren Zusammensetzungen, für alle Eigenschaften und Thätigkeiten des Geistes und Herzens, für alle Zustände des Menschen in dem öffentlichen und Privatleben, besondere Gottheiten, die unter der Aufsicht eines höchsten Gottes stunden. Fanden sie nun ein Gleiches unter den Celten: so belegten sie das Wesen, welches diese in einem Gegenstande verehrten, mit dem Namen, den sie demselben in ihrer Sprache gaben. Oder die Druiden entlehnten selbst von den Römern die religiösen mythischen Wesen derselben, und legten denselben die Eigenschaften bei, von welchen sie glaubten, daß sie wohl zu dem übrigen von der griechischen und römischen Mythologie ihnen beigelegten Charakter paßten. Eine solche Veränderung machten die gallischen Philosophen nach dem Lucian*) mit dem

*) in Pseudol. s. Hercule im 7ten Bande der Zweibrücker Ausg. S. 314. ff.

griechischen Herkules, den sie in ihrer Sprache Ogmius nannten, und, unter der Gestalt eines kleinen alten Mannes, in den Beschützer der Wissenschaften und den Gott der Beredtsamkeit verwandelt hatten. Eben so mag es dem Merkur ergangen seyn, von welchem Cäsar sagt, daß er von den Galliern vorzüglich verehret worden wäre. Nach der Mythologie der Griechen, war Merkur ein Symbol der Weisheit, Klugheit und Gewandtheit; er war der Bothschafter der höchsten Götter, ein beredter Herold derselben, der ihre Aufträge mit der größten Schnelligkeit ausrichtete; der Erfinder der Lyra, der Syrinx und des Gesanges, des künstlichen Feuers und der Opfergebräuche; er war der Vorsteher der Heerden und der Herold der Unterwelt; er erfand Maß und Gewicht, die Musik, Geometrie und Heilkunst; mit einem Worte, es ist nicht leicht eine menschliche Wissenschaft, Kunst, Geschicklichkeit und Erfindung, die ihm nicht entweder als Erfinder beigelegt, oder von der er nicht als Vorsteher betrachtet würde. Die gallischen Druiden erhoben seine Gottheit noch mehr: indem sie unter seinem Bilde die Seele der Welt verehrten, und folglich auch ihren höchsten Gott Teut, unter dessen Namen sie, nach Cäsars und der Römer Meinung, den Merkur verstanden haben sollen, für das die Welt durchdringende, belebende, geistige Grundprincip erkannten und erklärten. Den Beweis davon führt Ammianus Marcellinus*). Er erzählt, daß der Kaiser Julian, während seines Aufenthalts in Gallien, immer um Mitternacht aufgestanden

*) Rer. gestar. L. XVI. 5.

ſey, um ſein Gebet heimlich an den Merkur zu richten, von welchem die Theologie (der Gallier) gelehret habe, daß er ein denkendes Weſen ſey, das mit Schnelligkeit die Welt durchdringe, und die menſchliche Seele in Bewegung und Thätigkeit ſetze. An dieſes Zeugniß ſchließt ſich das des Auguſtinus, der die Scythen, Gallier, Spanier unter die Völker rechnet, welche an den höchſten, wahren Gott geglaubt, und gelehret hätten, daß er der Urheber der erſchaffenen Dinge, das Licht alles Erkennbaren und das Beſte von alle dem ſey, wonach der Menſch trachten ſoll, und daß von ihm das Princip unſerer Natur, die Wahrheit der Lehre und das Glück des Lebens abſtamme *).

Der Meinung, daß die Celten, Germanen und Skandinavier unter ihrem Teut und Wodan ein höchſtes mit allen ſeinen von ihm abhängenden geiſtigen Kräften, Genien, Dämonen ꝛc. das Weltall durchdringendes Weſen verehret haben, iſt auch Pelloutier im 2ten Bande ſeiner Geſchichte der Celten und nach ihm Mallet im zweiten Buche der Einleitung in ſeine Geſchichte von Dänemark. „Von dieſer höchſten Gottheit", heißt es bei Mallet, „waren eine Menge niedriger Gottheiten, denen jeder ſichtbare Theil der Welt zum Sitz und Tempel diente, entſprungen. Dieſen Weſen dienten die Theile der Welt nicht blos zum Aufenthalt;

*) August. de civit. Dei C. 9. p. 465. Quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum: quod ab illo nobis sit et principium naturae, et veritas doctrinae et felicitas vitae.

ſondern ſie richteten auch die Wirkungen derſelben ein, und machten ſie zu Werkzeugen ihrer Liebe und ihrer Freigebigkeit gegen die Menſchen. Jedes Element hatte eines, das ihm eigen war. Sie fanden ſich in der Erde, im Waſſer, im Feuer, in der Luft, in der Sonne, in dem Monde, in den Sternen. Die Bäume, die Wälder, die Flüſſe, die Gebirge, die Felſen, die Winde, der Donner, das Ungewitter hatten ebenfalls die ihrigen, und verdienten deshalb einen heiligen Dienſt, den man anfänglich nicht dem ſichtbaren Gegenſtande, ſondern der Intelligenz, die ihn belebte, erzeigen durfte. Der Bewegungsgrund zu dieſem Dienſte war die Furcht vor einem Gotte, der durch die Sünden der Menſchen erzürnet würde, ſich aber durch Opfer beſänftigen ließe. Die Erkenntlichkeit konnte hieran auch einigen Theil nehmen. Man ſahe dieſen Gott nicht allein als das wirkende Grundweſen an, das Menſchen, Thiere, Pflanzen und alles Sichtbare durch ſeine Vereinigung mit der Erde, oder dem leidenden Grundweſen, hervorgebracht hätte; ſondern man glaubte auch, er ſey der Alleinige und Einzige, der die Dinge erhalte, und die Begebenheiten austheile (die Schickſale lenke). Dieſem Weſen durch Opfer und Gebet dienen, andern kein Unrecht thun, und ſich bemühen, muthig und und unerſchrocken zu ſeyn: dies waren alle die moraliſchen Folgerungen, die man aus dieſen Lehren zog. Die Lehre eines künftigen Lebens verband das ganze Gebäude. Erſtgötzungen ohne Zahl und ohne Ende erwarteten dort die Gerechten, die Gottesfürchtigen und Tapfern, wo grau

ſame Strafen für die Uebertreter der drei Grundgebote der Moral aufbehalten wurden."

Da es auf der Erde noch keine Religion oder Confeſſion gegeben hat, die nicht, mehr oder weniger, mit Aberglauben vermiſcht worden wäre; und unter ihren Prieſtern und Dienern es auch falſche Propheten, Betrogene und Betrüger, gab: ſo iſt auch nicht zu zweifeln, daß die urſprünglich reine Lehre der Druiden allmählig durch allerley fremde Zuſätze verunreiniget worden, und dieſe Prieſter ſelbſt, oder vielleicht auch nur die Vates, magiſche und Taſchenſpieler-Künſte, wie die Zauberer und Gaukler der amerikaniſchen Wilden *), getrieben und den Aberglauben des Volks genährt haben. Wer über dieſen Punkt näher unterrichtet ſeyn will, kann ſeine Wißbegierde bei Pelloutier und Mallet befriedigen: da uns die Abhandlung dieſes Gegenſtandes hier nicht unmittelbar intereſſirt, und zu weit führen würde. Am meiſten fällt das Schlachten von Menſchen als Opfer für ihre Götter auf, das ihnen von Cäſar (L. VI. C. 16) und Tacitus (Germ. C. 9 u. 39) Schuld gegeben wird. Da aber Cäſar und Tacitus in das Innere der druidiſchen Verfaſſung und Myſterien nicht eindringen konnten, wie ihre doch immer ſehr oberflächlichen unbeſtimmten und fragmentariſchen Nachrichten von den Druiden ausweiſen: ſo ſcheinet die von andern ſchon

*) S. Voyage au Nouveau Mexique etc. pendant les années 1805. 1806 et 1807. par le Major Z. M. Pike, traduit de l'Angl. par M. Breton. Tom. I et II. à Paris 1810.

geäußerte Vermuthung nicht ganz ohne Grund zu ſeyn, daß die geopferten Menſchen Verbrecher geweſen ſeyn mögen, welche die Strafe für ihre Vergehungen leiden mußten; zumal wenn man weiß, daß die Druiden die Richter und Urtheilſprecher waren, und auch die Urthei vollziehen ließen.

Dem ſey indeſſen wie ihm wolle: ſo ſcheint doch die Geſellſchaft der Druiden in Britannien von jenen Beflekungen ſich noch am reinſten erhalten zu haben, und ihre Lehre von fremden Zuſätzen noch am meiſten befreit geblieben zu ſeyn: da unter den brittiſchen Druiden eine größere und gründlichere Gelehrſamkeit, als unter denen in Gallien, Deutſchland und Skandinavien geherrſcht hat. Nach Cäſar (B. G. L. VI.) war man ſogar der Meinung, daß die Lehre der Druiden in Britannien erfunden, und von da nach Gallien herüber gebracht worden, und daß diejenigen, welche dieſelbe gründlich erlernen wollten, nach Britannien reiſten, um ſie daſelbſt zu ſtudiren. In der Folge ſtand Britannien und beſonders Irland, nach Einführung des Chriſtenthums, ebenfalls in hohem Rufe der Gelehrſamkeit, und war gleichſam die hohe Schule für das feſte Land. Auch iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß das Chriſtenthum in den brittiſchen Inſeln gleich zu Anfange durch die Druiden, deren Anſehn und Einfluß durch die Macht der Könige oder Vergobreten, die ſich von ihnen unabhängig und erblich gemacht hatten, ſehr geſchwächt und faſt ganz vernichtet worden war, ſehr befördert worden iſt. Die Geiſtlichen waren es immer, die bei Religionsveränderungen in das Intereſſe der Re-

formatoren gezogen wurden; und ſo mag es auch dort und damals geweſen ſeyn. Da die erſten Stifter der chriſtlichen Religion in Großbritannien keine Macht hatten, dieſelbe durch Gewalt einzuführen: ſo werden ſie ſich unfehlbar nicht an das gemeine unwiſſende Volk, mit welchem ſie ſich wegen Unkunde der Landesſprache nicht verſtändigen konnten, ſondern an die unterrichtetere und gelehrtere Klaſſe gewendet haben; und dieſe waren die Druiden. Der politiſche Einfluß derſelben war ſchon ſehr geſunken; und ſie ſahen wohl ein, daß der gänzliche Verluſt ihres Anſehns auch den Untergang ihrer gottesdienſtlichen Gebräuche nach ſich ziehen würde. Sie ergriffen alſo die ihnen dargebotene Gelegenheit, ſich, wiewohl unter einer andern Form, als Geſellſchaft ſelbſt zu erhalten; ſie verbanden ſich mit den erſten in ihr Land eingewanderten chriſtlichen Miſſionarien, und nannten ſich, mit dem ſowohl dieſen als ihnen ſelbſt angemeſſenen Namen Keldeer oder Kuldeer. Dieſe Verbindung konnte, nach vorgängiger wechſelſeitiger Verſtändigung über ihren beiderſeitigen Lehrbegriff, um ſo leichter zu Stande kommen: da ſie bemerken mußten, daß das Weſentliche der ihnen kundgemachten neuen Lehre auch im Grunde ihre eigene ſey. Das ganze Opfer, das ſie jener brachten, beſtand nur darin, daß ſie ihren äußerlichen religiöſen Gebräuchen und allen den unziemlichen Täuſchungsmitteln, wodurch ſie ſich der Gemüther des ſchwachen, leichtgläubigen Volks bemächtiget hatten, entſagten, und ihren Namen mit einem andern vertauſchten. Indeſſen konnten es die fremden Reformatoren doch nicht ganz verhindern,

daß nicht noch manche Gebräuche aus der alten Religion in die neue übergingen; und Scaliger machte deswegen die nicht ungegründete Bemerkung, daß die Irländer zwar dem Namen nach Papisten wären, daß aber ihr Pabstthum mit Heidenthum vermischt sey.

Meine Vermuthung von der Theilnahme der Druiden an der Verbreitung der christlichen Religion und der Uebereinstimmung derselben mit der druidischen, wird auch durch eine mir erst seit Kurzem bekannt gewordene Schrift bestätiget: David Robertson's Reise durch die Insel Man. Aus dem Englischen, Leipzig b. Reinicke 1795. 8. Es ist nur Schade, daß der Verfasser keine Zeugnisse da, wo sie nothwendig sind, anführt. Die Druiden selbst rühmt er als die ehrwürdigste Klasse von Menschen, als weise Gesetzgeber, heilige Priester, als aufgeklärte menschenfreundliche Philosophen, und ihre Regierung als patriarchalisch. „Sie waren", fährt Robertson darauf fort, „die Priester und Beherrscher der alten Britten, die im ersten Jahrhunderte vor dem blutdürstigen Schwerdte der römischen Eroberer nach Angleſey flüchteten, wohin ihnen die Kriegsknechte des Despotismus bald folgten. Hier war es, wo sie nach einer tapfern Gegenwehr niedergemacht wurden, ihr ehrwürdiger König Caractacus in Fesseln nach Rom geschleppt, und das ganze Geschlecht fast ausgerottet wurde. Die Wenigen, welche dem allgemeinen Blutbad entrannen, flüchteten sich nach der Insel Man, wo sie von ihren Brüdern großmüthig aufgenommen wurden, und in den wilden Einöden dieses Landes einen glücklichen Zufluchtsort fanden. Hier

pflanzten sie von neuem ihre Haine, baueten neue Tempel, und beherrschten mehrere Jahrhunderte das Volk durch ihre milden Gesetze und ehrwürdige Verfassung; bis gegen das Ende des 4ten Jahrhunderts das Licht der christlichen Religion auch auf dieser Insel anbrach, und die Druiden, die von jeher den Götzendienst der benachbarten Völker verabscheuet hatten, allmählig eine Lehre annahmen, die an Reinigkeit und Erhabenheit der ihrigen glich, aber sie auch unendlich übertraf (worin doch, wenn die Uebersetzung dieser Stelle anders richtig ist, ein kleiner Widerspruch liegt)." Ferner heißt es S. 134: „Die Annahme des Christenthums hatte nicht gleich unmittelbaren Einfluß auf die gesetzgebende Würde der Druiden: denn nach der Tradition der Mannken, blieben sie noch verschiedene Jahre hindurch die Lehrer und Beherrscher des Volks. Als aber ein Uebersall von nördlichen Barbaren Anarchie und Verwüstung über die Insel brachte: so ward auch ihre Herrschaft zerstört."

Wir theilen zum Beschluß noch einige, die Druiden betreffende Nachrichten aus zwei Büchern mit, die sich sehr selten gemacht haben. 1. Toland's Specimen of the critical history of the Celtic Religion and Learning: containing an Account of the Druids cet. of the ancient Gauls, Britons, Irish and Scots cet. Es befindet sich im ersten Bande der Collection of several Pieces, 2 Vol. London 1726. 2. Mona Antiqua Restaurata. An Archaeological Discourse on the Antiquities natural and historical

of

of the Isle of Anglesey, the ancient Seat of the British Druids. In two Essays. By Henry Rowlands, Vicar of Llanjdan, in the Isle of Anglesey. Dublin 1723. 4to. Toland versichert in jener Schrift S. 65 ebenfalls, daß auf der Insel Man die Druiden noch in sehr ehrenvollem Andenken lebten, und daß, außer den zahlreichen Carns (Steinzirkeln), die Manken noch mehrere druidische Denkmäler besäßen.

S. 17 sagt derselbe Verfasser: „Die Kenntniß der alten irischen Sprache, die ich von meiner Kindheit an gelernet habe (er war selbst ein Irländer), und der aus dem celtischen Dialekte, in welchen allen ich gedruckte Bücher und Handschriften besitze, der Volkssagen nicht zu gedenken, ist für den, der eine Geschichte der Druiden schreiben will, unumgänglich nothwendig. Diese Bücher und Handschriften enthalten zahllose Denkmäler, welche die Druiden betreffen, und die bis jetzt noch in keines Gelehrten Hände gekommen sind. Denn so wie die Lehren der Druiden vormals in Britannien am Besten erlernet wurden: so ist ihr Andenken immer am Besten in Irland und in den Schottischen Hochländern, welche die Hebriden oder westlichen Inseln, und unter diesen die Insel Man, in sich begreifen, erhalten worden, wo sie lange nach der durch die Römer und endlich durch die Einführung des Christenthums bewirkten Ausrottung der Druiden in Gallien und Südbritannien, noch fortgedauert haben."

S. 46 heißt es: In Irland lägen noch viele zur Geschichte der Druiden gehörige Schriften und Bücher,

von welchen er künftig einen Katalogen herausgeben, und bei jedem bemerken wolle, wo es läge. (Dieser Katalog iſt aber leider! ſo wenig erſchienen, als die von Toland in dieſem Specimen verſprochene ausführliche Geſchichte der Druiden.) Die ſchätzbarſten Stücke wären von den heidniſchen Vorfahren der Iren in Proſa und Verſen geſchrieben worden; von dieſen wären freilich einige, nachdem das Chriſtenthum überhand genommen, interpolirt worden: dieſe Zuſätze und Veränderungen ließen ſich aber doch leicht unterſcheiden. In dieſen Büchern wären die Gebräuche und Formulare der Druiden, mit ihrer Theologie und Philoſophie, beſonders ihre zwei großen Lehren von der Ewigkeit und Unzerſtörbarkeit des Univerſums und der unaufhörlichen, ſtetigen Revolutionen aller Weſen und Formen ſehr beſtimmt, zuweilen auch figürlich ausgedrückt, enthalten. Daher ihre Beſeelung des Alls, Weltſeele, (Alanimation) und Seelenwanderung. — „Lange vor der Ankunft des heil. Patricius", ſagt Toland, „blühete in Irland eine große Anzahl von Druiden, Barden und Vates, und andere Schriftſteller, deren Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit nicht allein ausgebreiteter, ſondern auch nützlicher war, als die ihrer chriſtlichen Nachkommen. Beſonders ſind ihre Geſetze, Breathae nimhe, himmliſche oder Gottes-Urtheile, genannt, merkwürdig. Sie waren in Verſen abgefaßt, und wurden nach der Verfaſſung der Druiden nur mündlich fortgepflanzt. Endlich ließ ſie Concovar (Conchobhar), König von Ulſter, ſammeln und ſchreiben; dieſer König ſtarb

aber im Jahre Christi 48, und Patricius begann sein Apostelamt erst im Jahre 432."

Toland nennt mehrere Druiden, die mit Königen verwandt, Königssöhne und sonst von vornehmer Abkunft waren. Von Bacrach, dem Erzdruiden des Königs von Ulster, Conchobhar Neſſan, erdichteten die Mönche, lange nach dem Untergange der Druiden, er habe das Leiden Christi in einer so feurigen und rührenden Manier beschrieben, daß der König, dadurch außer sich versetzt, sein Schwerdt gezogen, und mit größter Wuth die Bäume des Waldes, in welchem er sich eben befand, indem er sie in seiner Raserei für Juden hielt, zusammenhauen habe, und in Wahnsinn gestorben sey. „Aber", sagt Toland, „sogar O Flaherty widerlegt diese Erdichtung in seiner Ogygia völlig, und zeigt, daß Conchobhar 15 Jahre nach der Kreuzigung Christi ruhig auf seinem Bette gestorben sey. Indessen", setzt T. hinzu, „war Bacrach ein großer Mann, und der König hatte selbst einen Druiden zum Stiefvater und Lehrer." — Daß es auch in Gallien unterrichtete Druiden gab, davon findet man einen Beweis beim Cicero de divinatione, im 1sten Buche im 41sten Kap. wo es heißt: „Auch in Gallien sind Druiden, von welchen ich selbst einen, nemlich den Aeduer Divitiacus, deinen Wirth und Verehrer (das Buch ist nemlich an Cicero's Bruder Quintus gerichtet), kennen gelernet habe. Dieser versicherte nicht allein, daß ihm der Grund der Natur (oder was es mit der Natur für eine Bewandtniß habe, naturae rationem), was die Griechen Physiologie nennen, be-

kannt ſey, ſondern er ſagte auch das Zukünftige, theils durch Auguricn (Ahnungen), theils durch Conjecturen, vorher.“ Noch einen Beweis der Einſichten und Kenntniſſe der galliſchen Druiden bringt Toland aus Lucians Hercule gallico bei. Lucian erzählt nemlich, daß er in Gallien den Herkules als einen kleinen alten Mann vorgeſtellt geſehen habe. In der Landesſprache ſey er Ogmius genannt worden. Hinter ſich hätte derſelbe eine unendliche Menge von Menſchen nachgezogen, die ihm ſehr willig zu folgen geſchienen, ob ſie gleich nur an ſehr feinen und unmerklichen Ketten gezogen worden wären. Dieſe Ketten wären an dem einen Ende an ihren Ohren, an dem andern aber an der Spitze ſeiner Zunge befeſtiget geweſen, die zu dem Ende eine Oefnung gehabt habe, in welcher ſich alle dieſe Ketten vereiniget hätten. Lucian, der ſich über dieſe Art der Darſtellung des Herkules verwunderte, wurde von einem gelehrten Druiden*), der bei ihm ſtand, und das Griechiſche vollkommen ſprach, unterrichtet, daß Herkules in Gallien, nicht wie in Griechenland, die Stärke des Körpers, ſondern die

*) Lucian (in Praelat. s. Hercule im 7ten Bande der Zweibrücker Ausgabe S. 312 ff.) nennt zwar ſeinen Gallier oder Celten nicht wörtlich einen Druiden, ſondern ſagt nur von ihm, er ſey in den Wiſſenſchaften der Griechen, indem er das Griechiſche richtig geſprochen habe, nicht ununterrichtet, und wahrſcheinlich ein Philoſoph, nach Art ſeiner Landsleute, geweſen. Da es aber zu Lucians Zeiten, im zweiten Jahrh. unſerer Zeitrechnung, in Gallien wohl nur unter den Prieſtern oder Druiden Gelehrte und Philoſophen gab: ſo iſt kein Zweifel, daß auch jener celtiſche Philoſoph des Lucian ein Druide war.

Gewalt der Beredtſamkeit bedeute, welches hier von dem Druiden, in ſeiner Erklärung des Gemäldes, das in dem Tempel hing, ſehr ſchön aus einander geſetzt wird. „Das Wort Ogmius iſt ein Celtiſches, und bedeutet", ſagt Toland, „um mich des Ausdrucks des Tacitus, in ſeinem Buche de moribus Germ. im 19ten Kap. zu bedienen, literarum secreta, beſonders die Wiſſenſchaften oder die Buchſtaben ſelbſt, und folglich die Gelehrſamkeit, welche von jenen abhängt, woron dann die Macht der Beredtſamkeit ausgeht. So iſt alſo Hercules Ogmius der gelehrte Herkules, oder der Beſchützer der Gelehrſamkeit." Hiermit läßt ſich auch das vereinigen, was der Stoiker Cornutus in ſeinem Buche de natura Deorum de Hercule 31. ſagt: „Die Vernunft iſt durch alle Dinge verbreitet; durch ſie iſt die Natur kräftig und mächtig, unüberwindlich und ewig erzeugend. Sie iſt die Macht, die allen Theilen der Dinge Kraft und Feſtigkeit (Haltung) mittheilt." Der Scholiaſt des Apollonius beſtätiget es: daß die Naturphiloſophen unter dem Herkules die Intelligenz und Permanenz der Dinge verſtanden haben; und die Aegypter hielten ihn für den Verſtand, welcher im All der Dinge und in jedem Theile derſelben wäre.

S. 12 ſagt Toland: „Die Kinder der Könige und des Adels waren der Aufſicht der Druiden überlaſſen, wodurch dieſe Gelegenheit erhielten, jene nach ihrem eigenen Intereſſe zu bilden. In Rückſicht dieſer Leitung der Erziehung würde Patricius, wenn ſie gelandete (aus einem fremden Lande gekommene) Cleriker geweſen

wären, mit der Bekehrung in Irland keine so leichte Arbeit gehabt haben; und in der That war sie so leicht, daß der heidnische Monarch Laegirius, der, wie Einige versichern, selbst nicht bekehrt war, und alle Provinzialkönige, einem jeden die Freiheit verstatteten, das Christenthum zu predigen und zu bekennen"; in welcher Stelle denn Toland die thätige Mitwirkung der Druiden zur Einführung und Ausbreitung des Christenthums in Irland ebenfalls bestätiget. Es ist Schade, daß die von diesem gelehrten und scharfsinnigen Schriftsteller versprochene ausführliche Geschichte der Druiden nicht zu Stande gekommen ist; wir würden dann in Ansehung mehrerer seiner Behauptungen auf die Quellen selbst geführt worden seyn, aus welchen seine Resultate fließen, und die wir nun entbehren müssen.

Rowlands hält die Insel Mona oder Angles sey für den ersten und vornehmsten Aufenthalt der Druiden. „Der Vortrag ihrer Wissenschaft und Philosophie", sagt dieser Schriftsteller, „scheint meistens symbolisch und änigmatisch gewesen zu seyn, besonders der moralische Theil derselben; und hierin kamen sie mit der traditionellen Kabala der Juden überein. Ihre Philosophie theilte sich in die spekulative und eigentliche, und in die angewandte, praktische, oder eigentliche Disciplin. Was die erste betrift: so scheinen sie, wenn wir den Alten Glauben beimessen, einen Entwurf einer Theorie der Natur, so weit die Wissenschaft jener Zeiten darin reichte, gehabt zu haben. Sie machten scharfsinnige Untersuchungen über die Principien und Wirkungen der Natur.

Eos praeter naturalem etiam moralem exercuisse Philosophiam, ſagt Strabo. Außer der Naturphiloſophie, als mit welcher ſie ſich hauptſächlich beſchäftigten, lehrten ſie auch Moralphiloſophie.“

„Tief unterſuchten ſie“, fährt R. fort, „die Natur in ihrer weiteſten Ausdehnung, nach ihren Syſtemen, Bewegungen, Größen und Kräften. Sie diſputiren, ſagt Cäſar, der ſie am beſten kannte (de Bello Gall. L. 6.) von den Sternen und ihren Bewegungen, von der Größe der Welt und ihrer Theile, und von der Natur der Dinge. Pomponius Mela (L. 3. C. 2.) ſpricht von ihren ſcharfſinnigen Vorträgen über das Weltſyſtem, ihrer tiefen Einſicht in die natürlichen Urſachen, zu welchen er noch die Geographie, ſo wie Plinius (L. 3. C. 1.) auch Magie und Arzneiwiſſenſchaft hinzufügt.“

Nach unſerm Verfaſſer ſollen die Druiden der Corpuſcularphiloſophie (dem atomiſtiſchen Syſteme) ergeben geweſen ſeyn: da ſie wegen ihres häufigen Umgangs mit tyriſchen und ſidoniſchen Kaufleuten, mit der phöniziſchen Philoſophie, beſonders mit den Satzungen des Mochus (oder Moſchus, nach Brucker, Erfinders des atomiſtiſchen Syſtems), den Selden (wiewohl irrig) für den Moſes hält, bekannt geworden wären. Ihre Vernunft erhob ſich bis zur Lehre von der Einheit Gottes, von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele und andern daraus folgenden Lehren. Außerdem hingen ſie kabaliſtiſchen Traditionen an, z. B. in der Lehre von der Verbrennung der Welt, der Präexiſtenz der Seelen, der Seelenwanderung, der Verſöhnung durch Opfer, und andern

beſondern Lehren dieſer Art. Doch wurden ſie am Ende ihrer Zeit von dem Strome der Idolatrie mit fortgeriſſen, und von dem Monotheismus, dem ſie zugethan waren, dergeſtalt abgezogen, daß ſie die mittlern Gottheiten göttlich verehrten, als den Taranis oder Jupiter, den Heſus oder Mars, den Belus, Belatucadrus d. i. Bel y dum Cadran, den Teutates, Belin d. i. Apollo, die Diana und Andraſtes oder Victoria; nach einigen ſoll auch Merkur, ihr Teutates oder Duw-tath, der große Führer auf Reiſen und Expeditionen, in großem Anſehn unter ihnen geſtanden haben. Dieſe Irrthümer ſchlichen ſich aber erſt gegen die Zeit ihres Unterganges bei ihnen ein, oder ſie verehrten unter dieſen verſchiedenen Titeln und Benennungen den einzigen Gott.

Daß die vorzüglichen Theile der natürlichen und metaphyſiſchen Philoſophie, die ſie durch frühere Bekanntſchaft mit den phönikiſchen Wiſſenſchaften erlangt hatten, eine Zeit lang unter unſern alten Druiden geblühet haben, kann man auf das Wort der genannten vortrefflichen Schriftſteller als ausgemacht annehmen. Was aber die Art und Beſchaffenheit ihrer Begriffe und Erklärungen von den Dingen betrift: ſo iſt, ungeachtet des gänzlichen Verluſtes aller Ueberbleibſel und Zuſammenhang dieſes Gegenſtandes, doch ſehr zu vermuthen, daß ſie die nemlichen, oder wenigſtens ſehr nahe verwandt mit jenen waren, welche Pythagoras von Samos, einige Zeit nachher, um die 60ſte Olympiade, ebenfalls von den Schülern des genannten Moſchus, wie Jamblich im Leben des

Pythagoras sagt, geholt und in seiner italienischen Schule hinterlassen hat; oder vielmehr mag Pythagoras wohl die Hauptpunkte seiner Philosophie von seinen näheren Nachbarn, den gallischen Druiden, die solche zuvor aus Phönizien erhalten, und von da nach Italien gebracht hatten, entlehnet haben. Den größten Theil der Philosophie des Pythagoras, ohne das, was uns von seinen eigenen Schülern aufbewahrt worden, haben uns Demokrit und Leucipp unter den Alten, und Galileo und Gassendi unter den Neuern überliefert.

Die Disciplin oder der praktische Theil der Philosophie der Druiden, beschäftigte sich 1) mit ihrem eigenen Verhalten und ihrer Verwaltung. 2) mit richterlichen Angelegenheiten und Rechtssprüchen. 3) mit den feierlichen heiligen Gebräuchen und Handlungen.

Unserm Verfasser zufolge (S. 109.) hatten die Druiden erst ihren Hauptsitz irgendwo in Britannien, nach dem Zeugniß des Cäsars. In der Folge war dieser Sitz oder diese Hauptresidenz auf der Insel Mona oder Anglesey, wie solches durch Tacitus und eine alte Tradition bestätiget wird. Nach ihrer Vertreibung durch die Römer, errichteten und verbreiteten sie dann ihre Hierarchie in der Insel Man, in Schottland und den schottischen Inseln, wie die schottischen Schriftsteller einmüthig behaupten, und umständlich beweisen. Ihre Entfernung von der Insel Anglesey nach der Insel Man erfolgte zwischen den beiden Landungen des Suetonius und Agricola.

S. 136. klagt Rowlands, daß so viele kostbare Denkmäler durch die Barbarei der Sachsen vernichtet worden wären; welche bewiesen haben würden, daß die christliche Religion in den frühesten Zeiten ihrer Entstehung und noch früher als in Rom, in Britannien eingeführt und gepredigt worden wäre. Er vermuthet sogar, die römischen Agenten hätten, aus Neid über die frühere Bekehrung Grosbritanniens, die Sachsen selbst zu jenem Verfahren angereizt, als der Mönch Augustin nach England gekommen sey, um die reinere Religion der Britannier zu verderben, und auf den Ruinen der alten Kirche die Größe und Tirannei der päbstlichen zu gründen. Nach Gildas, dem ältesten Geschichtschreiber der brittischen Kirche, wurde, sehr wahrscheinlich auf Anstiften jenes Mönchs, das Kloster zu Bangor mit ohngefähr 1200 seiner Mönche unmenschlicher Weise von den Sachsen verbrannt; sehr wahrscheinlich, denn Augustin hatte sie zuvor in einer listigen Prophezeihung damit bedroht. „Wir wissen", sagt Gildas (es heißt nicht: es wird gesagt), „daß ganz zu Ende der Regierung des Tiberius Cäsar, als diese Insel wegen ihrer Entfernung von der sichtbaren Sonne noch erstarrt lag, es Christo, der Sonne der Gerechtigkeit, der wahren Sonne — nicht an einem zeitlichen, sondern an einem ewigen Firmamente — gefallen hat, unsern Einwohnern seine Strahlen, das ist, seine Lehren zuerst mitzutheilen, die von einigen mit mehr oder weniger Eifer bis zu den heißen Tagen des Diocletian festgehalten wurden."

Der Verfaſſer hält (die Legende) für wahrſcheinlich, daß das Licht des Evangeliums von Joſeph von Arimathia nach England gebracht worden. Um den Verfolgungen des jüdiſchen Synedriums, deſſen Mitglied er war, zu entgehen, weil er den Leichnam Chriſti begraben, und wieder aus dem Grabe genommen hatte, habe er ſich in einem phöniziſchen Schiffe, das des Zinnhandels wegen nach England gefahren ſey nach dieſer Inſel begeben. — Nach Rom kam die chriſtliche Religion im zweiten Jahre der Regierung des Claudius, welches wenigſtens fünf Jahre nach dem Tode des Tiberius war, in deſſen letztem Lebensjahre (alſo im 37ſten Jahre nach Chriſti Geburt) dieſe Religion nach Britannien kam, wie der alte Gildas zu wiſſen behauptet. Die brittiſche Kirche war alſo um ſo viele Jahre älter, als die römiſche; weshalb auch die brittiſchen Biſchöfe in Synoden und Concilien den Vorrang vor andern Biſchöfen fremder Länder zu haben behaupteten.

Ferner ſoll, nach Zeugniſſen auswärtiger, nicht engliſcher, Schriftſteller, das Licht des Evangelium nach England gebracht worden ſeyn; 1) durch den Apoſtel Jakobus, den Sohn des Zebedäus und der Salome, die etwa ſechs Jahre nach der Auferſtehung Jeſu nach Britannien gekommen wären; 2) durch apoſtoliſche Männer, die die Apoſtel dahin geſandt hätten, wie denn Ariſtobulus, der Bruder des heiligen Barnabas, von den Apoſteln Paulus und Barnabas, um das Jahr Chriſti 51, als Biſchof nach Britannien geſandt worden ſey. 3) Am gegründetſten, ſagt Rowlands, ſey die An-

kunft Pauli ſelbſt in den brittiſchen Inſeln. Euſebius meine ihn, ob er ihn gleich nicht nenne, wenn er ſage, daß die chriſtliche Religion bis in die äußerſten Winkel in Weſten gekommen ſey; und dieſes ſey nach dem 4ten Jahre der Regierung des Nero, zu welcher Zeit Paulus in Rom in Freiheit geſetzt worden, geſchehen. Wahrſcheinlich ſey Paulus durch das brittiſche Frauenzimmer, ſeine Bekehrte, Claudia Rufina, in deren Hauſe zu Rom er gelebt habe, vermocht worden, gerade nach Britannien, zu ihren Landsleuten und Anverwandten zu reiſen, um unter ihnen das Wort des Lebens zu predigen. Er ſey wahrſcheinlich im Jahre 59 daſelbſt angekommen: denn es werde angenommen, daß Paulus einige Zeit zuvor, ehe Suetonius Paulinus als Gouverneur nach Britannien geſchickt wurde, welches im Jahre 60 oder 61 geſchah, dahin gekommen ſey. Ein alter Dichter, Venantius Fortunatus, de vita Martini, L. 3. ſagt auch von Paulus:

Transiit Oceanum, vel qua facit Insula portum,
Quasque Britannus habet terras, quasque ultima Thule.

Wenn alſo die chriſtliche Religion bis an die weſtliche Grenze der Erde gebracht worden, die Inſel Mona aber die weſtlichſte Inſel von Großbritannien iſt, die der Hauptſitz der Druiden war; da ferner dieſe Druiden die Gewiſſen des Volks regierten, große Moraliſten und Verehrer Eines Gottes waren: ſo war es auch vortheilhaft und der ſicherſte Weg, die ganze Nation zu bekehren; wenn man ſie, oder die Vornehmſten derſelben, für ſich

Religion gewinnen konnte. Und in der That waren sie, wenn man ihre Menschenopfer und teufliche Magie ausnimmt, in Rücksicht auf das Leben und den Umgang, in mehreren Punkten schon fast halbe Christen. — So weit Rowlands.

Noch Einiges aus dem schon weiter oben genannten Werke Lacp. Calvör's mag, zum Beweis, daß auch dieser Schriftsteller das Wesentliche der heidnischen Religion in den Pantheismus gesetzt habe, noch hier stehen. S. 14. §. 27 heißt es: „Die Heiden überhaupt sind mehrentheils Naturalisten gewesen, d. i. solche Leute, welche erkannt haben, daß in dieser großen Weltmaschine und Gebäude eine von sich selbst entstandene, große, allgewaltige, höchst kluge Kraft und Wesen sich aufhalte, welches da sey eine Quelle und Ursprung der wunderbaren, gewaltigen, künstlichen, ordentlichen Bewegungen und schönen Geschöpfe, so in der sichtbaren Welt sich finden. Dieses inwendige geheime Naturwesen und Trieb, die Natura naturata (sollte wohl Nat. naturans heißen), principium illud intrinsecum motus et quietis in rebus naturalibus ist der Heidengott mehrentheils gewesen, welchen man nennen möchte einen Naturgott. Nachdenklich schreibt hiervon der sonst unvergleichliche Seneca L. 4. de Beneficiis: Natura hoc mihi praestat: non intelligis, te, quum hoc dicis, mutare nomen Deo? Quid enim aliud est natura quam Deus, et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta? Daher pflegt auch Plinius jedesmal die Natur zu nennen parentem, rerumque opi-

ſicum. Und eben dieſer heidniſche Naturgott iſt ſchier nichts anders, als der hernachmals von dem Avicenna und andern arabiſchen Philosophis aſſerirte Spiritus sive Anima mundi, der Weltgeiſt oder die Weltſeele; oder, da Plato auch eines Theils Ariſtoteles, ſammt Folgern, von gar langen Zeit vor ihnen, haben ſtatuiret eine Formam materiae coëternam, eine Form, oder verborgenes inwendiges Weſen, welches mit der an ſich unförmlichen, leb- und kraftloſen Materie, oder Chaos von Ewigkeit geweſen, niemals aber ſtill und ruhig ſey, ſondern immerdar in der molem materiali arbeite, allerhand Figuren und Formen ihr eindrücke, und ſie ſolchergeſtalt zu einem ſchönen, förmlichen und proportionirlichen Weſen mache, und zwar ſolches zuförderſt in der Unterwelt, durch einen perpetuirlichen Circulum, Revolutum und Umkreis, mediante corruptione et generatione, da immer eines in das andere corrumpiret und wiederum gezeuget werde, auch folglich, wie ein anderer Phönix, ſich ſelbſt durch einen ſteten Zirkel und Umlauf reſeminire, zeuge und in ſich ſelbſt revolviret werde. Es kann aber hierbei nicht geläugnet werden, daß auch viele unter den Heiden dieſe wunderbare Circulationem und immerwährend umlaufende Wirkung der Natur in ein principium und Formam non intrinsecam, sed extrinsecam et assistentem, in ein unendlich edles, von ſich ſelbſt entſtandenes, auſſer- und übernatürliches Weſen, welches, gleich wie es den wunderkünſtlichen Mechanismum des Weltgebäudes, nach ſeiner unbegreiflichen Weisheit und Kraft gemacht, ſo auch denſelben bes

wege und regiere, resolviren. §. 28. Immitteist fielen die meisten Heiden dahin, daß dasjenige Principium und mächtige verborgene Wesen, welches die große Welt-molem bewegte, eben dieser Maschine intime und auf das genaueste immergirt und eingeleibet wäre, und also dieselbe nicht von Außen, sondern von Innen movire und bewege; darum hieß es bei ihnen Jovis omnia plena, Alles ist voll Gottes."

Ein historischer Beweis, daß auch in Deutschland die christliche Religion durch die Druiden befördert worden ist, findet sich bei Conradus in seiner Descriptione Nurenbergae, urbis ingeniosae, die ich in Frickii Commentatione de Druidis, Ulmae 1744. 4. allegirt gefunden habe. Conrad beschreibt nemlich ein, in einem Kloster am Fuße des Fichtelbergs in Stein gehauenes, in die Mauer am Thore der Kirche eingesetztes Basrelief, auf welchem sechs Druiden abgebildet sind. Die Füße derselben sind nackt, und stehen nur auf Schuhen, die an ihnen befestiget sind. Jeder hält ein Buch in der Hand. Da unter den Druiden keine Bücher gebräuchlich waren, und niemand von ihren Lehren etwas schriftlich aufzeichnen durfte, so erklärt Conrad diesen Umstand mit folgenden Worten: „Die Druiden hätten vormals bei den Galliern, entweder um ihre Schüler in der Religion zu unterrichten, oder um einsam zu seyn und um desto ungestörter der Untersuchung der Natur und der Ursachen der Dinge sich widmen zu können, ihren Aufenthalt in Hainen und Wäldern gehabt, und die Volksmenge nach sich dahin gezogen. Als sie aber auf Befehl

des Tiberius Cäsar, wegen der Meutereien, deren Anstifter sie gewesen wären, Gallien hätten verlassen müssen: wären sie nach Deutschland gewandert, und hätten unter den Carolingern, Arnulphen und Ottonen die christliche Religion gepredigt, und den ganzen hercynischen Wald, in angenehmen durchwässerten Thälern, wildreichen Gehölzen, unter alten schattigen Eichenbäumen, von welchen ihre Klöster noch die Namen führten, eingenommen. — Man würde diese deutschen Figuren schwerlich an einer christlichen Kirche angebracht haben: wenn sie nicht solche Druiden vorstellen sollten, die sich zum Christenthume gewandt hatten, und dasselbe durch Lehren und Predigen befördern halfen.

Daß übrigens die christliche Religion nicht auch ihre Gegner unter den Druiden gefunden haben sollte, wird wohl niemand bezweifeln können; und wahrscheinlich haben die gelehrtern und aufgeklärteren unter ihnen dem Christenthume und dessen Bekennern und Verkündigern dann den meisten Widerstand geleistet, wenn diese die Lehren desselben mit abergläubischen Zusätzen vermischten, und sie nicht durch einleuchtende Vernunftgründe, sondern durch sogenannte Wunder und Autoritäten geltend machen wollten. Daß die Druiden sich dem Christenthume und der Einführung desselben sogar durch Schriften widersetzt haben, davon hat Martinus Hamconius, ein Friesländer, in einem Buche, dessen Titel unten ausführlich angegeben ist, Beweise gegeben, die zugleich die Behauptung, daß die Druiden wissenschaftliche Kenntnisse besessen haben,

heißen, bestätigen *). In jener Schrift theilt der Verfasser Fol. 103. ein Verzeichniß der heidnischen Oberpriester (Pontifices), oder Vorgesetzten (Praefecti) der Druiden der Friesen mit; sie heißen: Hajo oder Hagio, Bitho (der um das Jahr Christi 30 lebte). Serapio (um d. J. 70), Harko (um d. J. 120), Synna (um d. J. 163), Harko II. (um d. J. 310), Bitho II. (um d. J. 432), Poppo (um d. J. 676), Sivardus (um d. J. 770) und Okko (gegen das Ende des 8ten Jahrhunderts). Sie waren von hoher Geburt, residirten im Gotteshof (in Aula Dei Stavonis s. Jovis, summi numinis gentilium, wie der Verf. sagt), da, wo jetzt Leuwarden steht, und regelmäßig folgte der Sohn dem Vater in seiner Würde. Von diesen Vorgesetzten der Druiden schrieb Hajo oder Hagio von den vaterländischen Göttern, von den Opfern und von den in Friesland zu errichtenden Tempeln und Altären. Harko war der Sohn Serapions; er stand zugleich seinem geistlichen Lehramte und der öffentlichen Schule der Friesen vor, die an der Stelle gewesen seyn soll, die jetzt in Leuwarden gewöhnlich Oldehoofl, der alte Hof, genannt wird. Synna schrieb von der Verehrung der vaterländ-

*) Martini Hamconii Frisia, seu de viris rebusque Frisiae illustribus Libri duo. Opus ab Authore recognitum, auctum, et Imaginibus Regum, Potestatum, ac Principum exornatum. Adjecti sunt Pontifices Frisiorum Ethnici, seu Praefecti Druydum. Episcopi Ultrajectini: Comites Hollandiae, et Zelandiae: Diplomataque et Monumenta aliquot Pontificum, Caesarum ac aliorum Heroum: Virtutem Frisiorum declarantia. Franekarae. — Anno M. DC. XX. 127 Fol. 4.

diſchen Götter und der Vertreibung der Chriſten; Harko II. von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele und von der thieriſchen Seele; Witho II. von der Wiederherſtellung der Tempel der Götter, von der Reformation der Gymnaſien, von der fleißigen Aufbewahrung der öffentlichen Verhandlungen zum Andenken für die Nachwelt, von der Vermehrung der öffentlichen Bibliothek. Poppo, der ethnicarum literarum longe peritissimus genannt wird, ſchrieb von der Verehrung der Götter, von der Opfer-Ceremonie, von den Pflichten der Druiden, von den Thaten des Harko Rottmann und des Sivard Hopper, Befehlshaber der Flotte des Hengiſt, von der Vereinigung des occidentaliſchen Frieſiſchen Reichs mit dem öſtlichen, und von der nach Ermordung des Königes Beroald erfolgten Unterjochung durch die Franken. Sivard verdammte Cicero's Bücher de natura Deor. als ketzeriſch, und verbrannte ſie öffentlich. Er ſchrieb eine Geſchichte der Fürſten, Herzöge und Könige von Friesland, und daß die chriſtliche Lehre verboten werden müſſe, deren heftigſter Gegner er war. Okko ſchrieb von der Lehre der Druiden, von der Succeſſion der öffentlichen Lehrer dieſer Lehre im Gotteshof (in aula Dei Stavonis, des Jupiters, oder höchſten Gottes der Frieſen), von den Opfern, die den Göttern gebracht werden müſſen, und von der Vertheidigung der Verehrung derſelben und ihres Cultus gegen die Chriſten, an Radbod II. König von Friesland. — Hamkon beruft ſich, um die Glaubwürdigkeit dieſer Nachrichten zu beſtätigen, auf das Zeugniß eines mit ihm gleichzeitigen Schriftſtel-

ters, Namens Suffridus, und deſſen Schriften de Origine Frisiorum und de Scriptoribus Frisiae. Da ich dieſe letzten Bücher nicht habe nachſchlagen können: ſo kann ich auch nicht ſagen, worauf ſich die Angaben des Suffridus gründen; doch iſt nicht zu glauben, daß beide geehrte und gelehrte Männer, die in öffentlichen anſehnlichen Aemtern ſtanden, ihre Nachrichten erdichtet haben werden.

XI.

Die neuplatoniſche oder Alexandriniſche Philoſophie.

Sie entſtand zu Anfange des dritten chriſtlichen Jahrhunderts zu Alexandrien in Aegypten, von welcher Stadt ſie auch den Namen führt. Sie enthielt eine Auswahl des Beſten aller damals bekannten philoſophiſchen Syſteme der Griechen, verbunden mit ägyptiſchen und orientaliſchen Philoſophemen. Als Modifikation der ihr zum Grunde liegenden platoniſchen Philoſophie nach andern philoſophiſchen Lehrbegriffen, wurde ſie die neuplatoniſche genannt; und in wie fern ſie das Beſte aus allen philoſophiſchen Syſtemen mit Ausnahme des epikuriſchen, vereinigen ſollte, erhielt ſie auch den Namen der eklektiſchen.

Der Zweck dieſer Philoſophie war, das ſinkende Gebäude des Theismus gegen die Anfälle der Chriſtlaner

zu ſtützen, zu vertheidigen und philoſophiſch zu begründen. Dieſe waren genöthiget, die neue Philoſophie zu ſtudiren, um die Gründe, die ſie den heidniſchen Philoſophen zu ihrer Vertheidigung darbot, zu entkräften. Dieſes Studium hatte aber die Folge, daß die platoniſche Philoſophie auf den Lehrbegriff des Chriſtenthums zurückwirkte, und einen entſchiedenen Einfluß äußerte; wie ſie denn auch gegentheils durch die Bemühungen aufgeklärter heidniſcher Philoſophen, die in ihrem Geiſte dachten, zum allmählichen Untergange der öffentlichen Volksreligion beitrug. Eine ſonderbare Erſcheinung! eben ſo ſonderbar als die, daß, obgleich in dem urſprünglichen Vaterlande der neuplatoniſchen Philoſophie der alte heidniſche Religionscultus mit der ganzen Mythotheologie ſchon längſt ein Ende genommen hat, doch auch wieder das Chriſtenthum unter dem Schatten der Pyramiden und Palmen Aegyptens, wie überhaupt im Oriente, nicht lange hat gedeihen wollen, und alle Spuren ſeines ehemaligen Wandels in dieſen Ländern jetzt beinahe gänzlich verwiſcht ſind. Daß das äußere Gerüſte des alten Ethnicismus, mit allen von dem blinden Volke verehrten Göttern, Göttinnen und Fetiſchen aller Art aus der Natur- und Kunſtwelt, untergegangen iſt, kann für keinen Verluſt gehalten werden; und es iſt dem Chriſtenthume, wenn es dazu beigetragen, oder auch nur Gelegenheit gegeben hat, als ein Verdienſt anzurechnen, daß es die Reactionen des Polytheismus, deſſen eigentliche Tendenz und Bedeutung der gemeine Mann doch nicht begriff, mit größerer Energie überwand. Aber an das Herz ſelbſt dieſer mythiſchen Religion und Theo-

logie hat das Chriſtenthum nicht ergriffen, und auch gewiß nicht greifen können und wollen: denn in ihrem Innern waren beide die Töchter Eines Vaters, beide gleichen Weſens; die Grundlehre von Gott, der Welt und der menſchlichen Seele war in beiden dieſelbe. Die Geweihten der Myſterien beſaßen dieſen Geiſt der Urreligion, der ſich allmählich in äußere Formen verſteckt hatte. Dieſe Formen zerbrach, und zertrat das Chriſtenthum: aber dieſes Chriſtenthum konnte doch auch nicht verhindern, daß man es ſelbſt nun in Formen zwängte, und den wahren Geiſt deſſelben ſo ſehr in die Enge trieb, daß keiner ſeiner Kenner und Bekenner es wagen durfte, ihn dem Volke in unverhüllter Geſtalt aufzuſtellen.

Indem wir den Geiſt der alexandriniſchen Philoſophie in der Lehre von Gott, auf die es hier vorzüglich ankömmt, darlegen wollen: halten wir uns lediglich an den berühmteſten und ſcharfſinnigſten unter allen Neuplatonikern, den **Plotin**, der nach dem **Ammonius Saccas**, ſeinem Meiſter, als der zweite Schöpfer dieſer Schule betrachtet wird.

Plotin war zu Lykopolis in Aegypten im Jahre 203 geboren. Seine Neigung zur Philoſophie entwickelte ſich erſt im 28ſten Jahre ſeines Alters. Nachdem er 11 Jahre lang den Unterricht des **Ammonius** genoſſen hatte: faßte er, wahrſcheinlich auf Anrathen deſſelben, den Entſchluß, die orientaliſche Philoſophie, der auch ſein Lehrer mit Fleiß obgelegen hatte, in Perſien und Indien ſelbſt zu ſtudiren. Er reiſte auch wirklich mit dem Heere des Kaiſers **Gordian**, der einen Feldzug gegen die

Parther beſchloſſen hatte, im Jahre 243 nach Perſien ab: allein der unglückliche Ausgang dieſes Feldzuges und der Tod des Kaiſers nöthigten ihn, ſein Vorhaben wieder aufzugeben; worauf er in dem folgenden Jahre nach Rom ging, und ſeine Schule daſelbſt eröffnete.

Da Ammonius ſich ſo eifrig mit der indiſchen und perſiſchen Philoſophie beſchäftiget, und auch ſeinem Freunde und Schüler Plotin den Rath gegeben hat, ſie an der Quelle ſelbſt zu ſtudiren; jene Philoſophie aber ein Eigenthum der beſondern Kaſte der Brachmanen und der Magier war: ſo läßt ſich vermuthen, daß Ammonius auch kein Fremdling in der geheimen Wiſſenſchaft der Prieſter und Eingeweihten ſeines Vaterlandes geweſen ſey. Denn es iſt nicht wahrſcheinlich, daß er ein Intereſſe für jene ausländiſchen Myſterien gefaßt, und die Aegyptiſchen, die ihm näher lagen, und im Weſentlichen mit jenen auf dieſelben Lehren hinausliefen, gänzlich vernachläſſiget haben ſollte. Da Pythagoras und Plato ſelbſt Eingeweihte der ägyptiſchen Geheimniſſe geweſen waren, und ihre Philoſophie wenigſtens in mehrern Hauptpunkten aus dieſer Quelle geſchöpft hatten: ſo wird daraus nicht allein der Zuſammenhang der Philoſophie überhaupt mit dieſen Myſterien, ſondern auch die beſondere Aufnahme der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie in Aegypten, und beſonders in Alexandrien, ſehr erklärlich. War Ammonius nicht ſelbſt ein Prieſter oder Eingeweihter: ſo hatte er doch zuverläſſig Umgang mit Prieſtern gehabt, die mit ihren philoſophiſchen und theologiſchen Myſterien nun nicht mehr ſo ängſtlich zurück

haltend zu seyn brauchten, da sie jetzt schon öffentlich unter Philosophen zur Sprache gebracht waren, und in ihren Schulen gelehret wurden.

In Rom blieb Plotin 26 Jahre bis zu seinem Tode. Seine Abhandlungen, deren 54 sind, gab er seinem Freunde und Schüler Porphyrius, der auch in der Folge sein Leben beschrieb, zur Durchsicht. Marsilius Ficinus gab sie, mit einer lateinischen Uebersetzung, im Jahre 1580 in Fol. zu Basel heraus, wovon im Jahre 1615 eine neue Auflage erschien. Eine neue Ausgabe beschäftiget jetzt den Herrn Prof. Creuzer in Heidelberg, der dazu den Anfang mit Plotini Lib. de pulcritudine Gr. et Lat. Heidelb. 1814. 8. machte. Plotin starb im Jahre 270. Als ihn kurz vor seinem Ende sein Arzt und Schüler Eustochius besuchte und ihn, nach seinem Befinden erkundigte, antwortete er ihm: Ich gehe jetzt damit um, das Göttliche in mir mit dem Göttlichen im Weltall wieder zu vereinigen. Als er dies so gesagt hatte, verschied er. Die Philosophie des Plotin breitete sich durch seine Schüler sehr bald aus, und fand unter allen kultivirten Nationen zahlreiche Anhänger. Seine Lehre von Gottes Seyn und Wesen ist nach Tennemanns mit der ihm eigenen Genauigkeit gemachter Darstellung, folgende.

Die Vernunft ist das Vermögen der reinen und unmittelbaren Erkenntniß, und dieses Reine und Unmittelbare ist das Absolute, und dieses allein das Reale. Die Ideen haben unmittelbare Realität und reale Objektivität. Die Idee der Gottheit, als das Ideal der reinen

Vernunft, hat ebenfalls objektive Realität. (Eben darum, wollte **Plotin** sagen, weil diese Idee in der Vernunft ist, muß ihr, wegen des durchgängigen Parallelismus der Natur außer dem Menschen mit der Natur in ihm, ein höchstes Wesen in der Wahrheit und Wirklichkeit entsprechen.) Gott ist ein reales Objekt, und als solches der Realgrund alles Wirklichen. Alles ist in seiner Abhängigkeit von Gott ein reales ..., ...

Alles Objektive und Reale ist durch das **Eine** (die Monas des Pythagoras). Die Natur des Einen ist die Zeugungskraft aller Dinge. Darum ist es aber keines von diesen besondern Dingen. Es ist das an sich Einfache und Begrifflose; höher als jeder Begriff, über Bewegung und Ruhe erhaben. Wir haben etwas von dem Einen; aber dieses Eine selbst ist und bleibt ewig unveränderlich.

Das Eine ist von Keinem entfernt; es ist jedem gegenwärtig, und auch wieder nicht gegenwärtig. Gegenwärtig ist es nur denen, die fähig und vorbereitet sind, es zu empfangen, zu berühren, zu umfassen, durch die Aehnlichkeit und Verwandtschaft des von ihm empfangenen Vermögens.

Diese Einheit, dieses Wesen, ist das Größte unter allen Dingen; nicht der Größe, sondern der Kraft, der Vermögenheit nach. Daher auch das Größenlose nur in der Kraft ist. Wie dieses Wesen, sind auch die Wesen, die nach ihm sind, untheilbar und einfach; nicht ihrer Masse, sondern ihrer Kraft nach. Man muß sich das Eine auch als das **Unendliche** denken; nicht als eine

unendliche Größe oder Zahl, ſondern als eine unermeßliche Macht und Vermögenheit.

Suche Gott nicht außer dir: er iſt an keinem Orte ſo, daß er ſich von dem andern zurückgezogen hätte; er iſt allenthalben, wo ihn etwas anderes berühren kann, und wo dieſes fehlt, iſt er nicht zugegen. Indeß iſt Gott Allen zugegen; auch denen, die ihn nicht erkennen. Aber ſie fliehen ihn, ſie treten aus Gott, oder vielmehr aus ſich ſelbſt heraus. Sie können alſo den nicht erfaſſen, den ſie fliehen; ſie ſuchen nach einem andern, nachdem ſie ſich ſelbſt verloren haben.

Wir Menſchen ſind von Ihm, dieſem Einen, nicht losgeriſſen, oder leben als iſolirte Dinge; obgleich die körperliche Natur dazwiſchen tritt, und uns an ſich zieht. Wir athmen das Eine, und leben durch daſſelbe fort; nicht als wenn es einmal gäbe, und ſich dann zurückzöge, ſondern es giebt beſtändig. In der Neigung zu ihm beſtehet unſer Wohl, und die Entfernung von Ihm iſt Verringerung.

Alles was ſich bewegt muß etwas haben, um welches es ſich bewegt. Das Eine ſelbſt bewegt ſich nicht um einen Mittelpunkt, es hat keinen. Aus dem Einen geht, als das Vollkommenſte nach ihm, die Intelligenz hervor. Die Seele iſt ein Gedanke (λογος), und Thätigkeit ein Bild der Intelligenz. Dieſe drei, das Eine, die Intelligenz und die Seele, machen die überſinnliche Welt aus, und ſind die Principe aller Dinge, deren Wirkſamkeit ſich auf die ſinnliche Welt erſtreckt. Seyn, beſtimmtes Seyn, Weſen, Leben, Kraft, Alles

ist nur Ausfluß aus dem Einen, welches alles in sich der Möglichkeit nach enthält, ohne selbst ein bestimmtes Seyn zu seyn. So wie die Intelligenz das Anschauungsvermögen von dem Einen erhalten hat: so ergießt sich diese Kraft wieder aus der Intelligenz, und erzeugt andere ihr ähnliche, nur unvollkommnere Intelligenzen. Da indessen die Intelligenz das Erkennen von dem Einen hat: so muß auch in dem Einen, als der Quelle aller Erkenntniß, zwar nicht Erkenntniß, aber doch etwas Aehnliches seyn, gleichsam ein Schauen und Wissen ohne Duplicität. Das Eine sieht nicht auf andere Dinge außerhalb, sondern auf sich selbst. Es liebt in sich den reinen Glanz, das reine Licht, was es selbst ist; das heißt, es macht durch eine fortwährende, stetige, beharrliche Thätigkeit, daß es selbst und das Liebenswürdigste, d. i. die Intelligenz ist. Die Intelligenz ist also das Produkt des Einen, und das Eine ist sein eigenes Produkt.

So ist also das Licht die ursprüngliche, ruhige, stetige, unveränderliche Thätigkeit des Urwesens; das, was aus ihm unmittelbar und unaufhörlich ausströmt, ein Lichtkreis, von dem alles erleuchtet wird, und dadurch seine Form erhält. Dieser Lichtkreis, der das Eine umgiebt, ist nun die Intelligenz.

Die Intelligenz ist das erste Reale und der Grund alles Realen, aller Wesen; in ihr ist das Denken, das Gedachte und Denkende identisch. Sie bringt alle Objekte hervor, und ist der Inbegriff aller Objekte. Sie umfaßt die ganze Totalität des Realen, und schafft

ſich zu ihrer Bewegung ſelbſt den Raum, der mit dem, was ſich im Raume befindet, identiſch iſt.

In der Intelligenz ſind alle Begriffe oder Ideen von den Dingen; und dieſe Ideen ſind ſelbſt nichts anderes, als die Dinge an ſich, die die Verſtandeswelt ausmachen. Dieſe Verſtandeswelt iſt das Vorbild und das Muſter der Sinnenwelt. Alles, was in dieſer wirklich iſt, muß daher auch in der Verſtandeswelt, doch nur der Form und dem Weſen nach, alſo in höchſter Reinheit und Vollkommenheit, enthalten ſeyn. Auch die Materie hat die Verſtandeswelt mit der Sinnenwelt gemein: aber die Materie der erſten iſt nicht eine ſinnliche, ſondern eine überſinnliche.

So wie die Intelligenz ein Produkt des Einen iſt, ſo iſt die Weltſeele ein Produkt der Intelligenz. Indem die Weltſeele wirkt, entſtehen andere Seelen als Arten von ihr. Die Kräfte derſelben ſind doppelter Art; einige ſind auf das Obere gerichtet — Vernunft; andere auf das Niedere — vernunftgemäße Kräfte (Verſtand und Anſchauungsvermögen). Die unterſte iſt die auf die Materie gerichtete und ſie bildende Kraft — Empfindung und Vegetation.

Bei dem Proceß, in welchem aus der Einen untheilbaren, unendlichen Intelligenz, die nichts als eine lebendige Anſchauung iſt, das theilbare Seyn entwickelt und abgeſondert wird, unterſcheidet man Form und Materie. Die Form iſt das, wovon das beſtimmte Seyn und Leben abhängt, was das Viele zu Einem macht, und Geſtalt giebt. Plotin denkt ſich die Form mit Gedan-

ken, Anſchauungen, überhaupt mit Vorſtellungen als identiſch; und in ſo fern iſt die Weltſeele und über dieſer die Intelligenz, die Quelle aller Form.

Was und woher iſt aber die Materie? Form und Materie, Seele und Körper, ſind eigentlich unzertrennlich; und es giebt keinen Zeitpunkt, in welchem das Ganze nicht beſeelt geweſen wäre. Man unterſcheidet beides nur in Gedanken, und ſondert es, um der Deutlichkeit willen; die Vernunft kann alles Zuſammengeſetzte analyſiren. Giebt es keinen Körper: ſo kann auch die Seele nicht fortſchreiten. Indem ſie aber fortſchreitet: wird ſie ſich ſelbſt einen Raum, alſo auch einen Körper erzeugen. Iſt ihr Stand in der Ruhe ſelbſt befeſtiget: ſo leuchtet viel Licht von ihr aus, und an dem äußerſten Ende des Lichts entſteht Finſterniß. Die Seele erblickt und formt dieſe Finſterniß. Wenn das Eine, Gute, Vollkommene, indem es vermöge ſeiner Fülle ausſtrömt, und andere Objekte erzeugt, aus ſich herausgeht: ſo iſt durch dieſes Fortſchreiten auch ein Letztes geſetzt, nach welchem nichts weiter möglich iſt, und dieſes Letzte iſt die Materie, welche nichts mehr von dem Einen und Vollkommnen an ſich hat, ein völlig Unbeſtimmtes, in welchem alle Realität aufgehoben iſt. Die Materie iſt alſo eine nothwendige Folge der fortſchreitenden Produktion der Urkraft und der allgemeinen Lebenskraft, deren Produkte in einer unendlichen Progreſſion immer geringere und unvollkommnere Produkte liefern, bis zuletzt Produkte zum Vorſchein kommen, welche ſich verhalten wie Schatten zu Licht, wie Bild

zu Gegenstand, welche also der reine Gegensatz des Guten und Vollkommnen sind.

Die Welt ist belebt; sie ist voll des schaffenden und bildenden Princips, der Weltseele. Feuer, Erde, Luft und Wasser sind Theile des Weltalls: sie sind also auch lebende Seelen; sie leben selbst. Nur ist ihr Leben nicht äußerlich wahrnehmbar, sondern kann nur geschlossen werden.

Das Uebrige des Plotinischen Systems übergehe ich: da es nicht meine Absicht ist, es in seinem ganzen Umfange darzustellen. Es sollte hier nur gezeigt werden, daß die eklektische oder neuplatonische Philosophie, in ihrem vorzüglichsten Repräsentanten, dem Plotin, auf Pantheismus beruht, und in denselben ausläuft: ob dieser Lehrbegriff gleich, wie solches so oft bei den Alten angetroffen wird, mit Emanatismus vermischt, und also nicht rein aufgenommen ist. Auch mag ich . . Vertheidigung mehrerer einzelner, dunkler und unbestimmter Partien dieses Systems, besonders die von der Entstehung der Materie, und die Trennung derselben von der übersinnlichen Welt, nicht übernehmen. Sehr fein ist der Unterschied zwischen dem Einen, der Intelligenz und der Weltseele; vielleicht ist er es, der sich in der christlichen Kirche in den Vater, das Wort, oder den Sohn und den Geist verwandelt hat. — Es ist auch ein Widerspruch: wenn einmal Form und Materie, Seele und Körper als unzertrennlich vorgestellt werden, und hernach doch behauptet wird, daß die Seele erst die Materie erzeuge und forme. Plotin blieb hier dem Plato nicht treu, nach welchem im Timäus, die Materie nicht entstanden.

ſondern von Ewigkeit iſt; nur die Verbindung der Materie mit der Form hatte nach ihm einen Urſprung in der Zeit.

Von dieſer Philoſophie iſt beſonders zu merken, daß ſie ſo, wie alle indiſche, perſiſche, und überhaupt alle orientaliſche und griechiſche, das höchſte Urweſen und ſeine Natur in Licht beſtehen läßt, das von ihm unmittelbar und unaufhörlich ausſtrömt, und von welchem alles erleuchtet wird und ſeine Form erhält. Eben dieſe Lehre iſt auch in mehreren Stellen des alten und neuen chriſtlichen Kanons zu finden.

Daß übrigens die Neuplatoniker mit den Myſterien, beſonders der Orphiker, welche, ſo wie die griechiſchen Myſterien überhaupt, aus den ägyptiſchen gefloſſen ſind, im Zuſammenhange geſtanden haben, iſt beſonders von Freret in einer Abhandlung: Recherches sur le culte de Bacchus parmi les Grecs, im 23ſten Bande der Mémoires de l'Academie des Inscriptions cet. S. 260 ff. umſtändlich bewieſen worden: obgleich dieſer Verfaſſer in der Angabe der theologiſchen Grundlehre der Orphiker den wahren Punkt verfehlt hat. Man ſehe auch über dieſen Gegenſtand, im 16ten Bande deſſelben Werks des de la Barre mémoire pour servir à l'histoire de la Religion de la Grece, p. 20 ff. nach.

XII.

Die Hebräer.

Die Stifter der Religion und der Staatsverfassung dieser Nation war Moses. Nach dem Zeugnisse des heil. Stephanus, nach Lukas in dem 7ten Kapitel der Apostelgeschichte, war derselbe in aller Weisheit der Aegypter unterrichtet worden; Philo, im Leben Mosis, sagt noch bestimmter, Moses sey von den ägyptischen Priestern in der Philosophie, die sie unter Symbolen vortrugen und in der heiligen Schriftart (den Hieroglyphen) abfaßten, eingeweihet worden; und Strabo nennet ihn geradezu einen ägyptischen Priester, der einen Theil des Landes besessen habe, aber aus Unzufriedenheit mit der öffentlichen Religion ausgewandert wäre. Moses hatte die Absicht, unter dem mit ihm ausgewanderten Volke den ägyptischen Götzendienst abzuschaffen, und die geheime reine Lehre der ägyptischen Mysterien öffentlich unter demselben einzuführen. Obgleich es ihm und seinen Nachfolgern aber in Ansehung des großen Haufens damit nur wenig glückte: so blieb doch jener pantheistische Lehrbegriff sehr lange ein Eigenthum der Hohenpriester, ihrer Vikarien und Gehülfen und der Propheten; bis er endlich, geraume Zeit vor der Ankunft Jesu, auch in diesen allmählich verlosch, und nur unter der jüdischen Sekte der Essäer aufbewahrt und fortgepflanzt wurde.

Die Erzväter der Hebräer, Priester und Propheten und alle gottselige und fromme Menschen waren des Gedanken und Gefühls der Allgegenwart Gottes so voll,

und von ihnen so lebendig durchdrungen, daß sie allenthalben unter dem Schleier der Erscheinungen die Gegenwart und wirksame Kraft Gottes erkannten. Alle Ereignisse in der großen Natur außer ihnen waren Wirkungen dieser göttlichen Kraft und Macht; alle gute, große Gedanken und Entschließungen waren Eingebungen und Offenbarungen Gottes. Gott war es, der durch den Mund der Hohenpriester und Propheten dem Volke seine Befehle verkündigte, und diesem die aus seinen Vergehungen entspringenden übeln Folgen und Schicksale vorher verkündigte: denn sie waren voll Gottes. Allenthalben in der Natur hörten sie seine Stimme, allenthalben sahen sie die Spuren seiner Gegenwart. So lange dieser Geist den theokratischen Staat dieses Volks in seinen Regenten belebte, ging es ihm wohl; so bald er ihn verließ, versank es allmählig bis zum gänzlichen Untergang.

Daß die in den höhern Mysterien der Aegypter und Griechen gelehrte Religion die gemeine Volksreligion der Hebräer gewesen sey, giebt der jüdische Geschichtsschreiber Josephus nicht undeutlich zu verstehen. „Wo ist eine Nation (sagt er in seiner Schrift gegen Apion im 22sten Kap. des 2ten Buchs), deren gesammtes Volk, durch die besondere Sorgfalt seiner Priester, so genau in den Grundsätzen der wahren Gottesfurcht unterwiesen wäre, daß der ganze Staatskörper das Ansehn einer großen Versammlung hat, die unaufhörlich zur Feier heiliger Mysterien unterhalten wird? Denn wir besitzen mit einer Einsicht, die jeden Irrthum ausschließt, genießen und beschauen während unseres ganzen Lebens eben dieselben

ſelben Dinge, welche den Helden nur einige Tage hindurch, das heißt, während der Feierlichkeiten, die bei ihnen Myſterien und Initiationen heißen, zugänglich ſind.“

„Der erſte Unterricht“, fährt dann Joſephus fort, „betrift die Gottheit, und lehrt, daß Gott alle Dinge enthalte, ein durchaus vollkommnes und ſeliges Weſen, und die einzige Urſach alles Daſeyns ſey.“ Warburton macht, in ſeinem Buche von der göttlichen Sendung Moſis, die richtige Bemerkung, daß Joſephus hier nicht nur auf die größern Myſterien durch die ausdrücklichen Worte τέλετης und μυστηρια anſpiele, ſondern ſich auch einiger Ausdrücke aus der Sprache der Hierophanten, unter andern des Ausdrucks, daß Gott alles enthalte, bediene, welcher eine von den charakteriſtiſchen Bezeichnungen des Demiurgos in den Myſterien ſey. — Auch Euſebius ſagt (Praep. evang. L. 1. C. 9.), daß die Hebräer unter allen alten Völkern das einzige Volk wären, welches den Schöpfer des Weltalls (den Demiurgos) zum Gegenſtande ſeines öffentlichen und nationalen Gottesdienſtes gemacht habe.

Eine ſinnbildliche Darſtellung der Lehre von der Allgegenwart Gottes unter dem Schleier der Erſcheinungswelt war die Stiftshütte und der Tempel zu Jeruſalem, der in der Folge an jenes Stelle trat. Alles in ihnen war eine Abbildung des Univerſum. Clemens v. Alex. (Strom. L. V. p. 563) verſichert, daß dieſer Tempel mehrere Embleme enthalten habe, die ſich auf die Jahreszeiten, die Sonne, den Mond, die Planeten, den gro-

ßen und kleinen Bären, den Zodiakus, die Elemente u. ſ. w. bezogen hätten. In der Erklärung, welche Joſephus von dem Tabernakel und dem Schmucke des Hohenprieſters giebt, bezieht er alle dieſe Dinge ebenfalls als Sinnbilder auf die Natur. In dem 3ten Buche ſeiner jüdiſchen Alterthümer im 8ten Kap. heißt es nemlich: „Ich kann mich nicht genug über die Ungerechtigkeit derer verwundern, die uns darum haſſen, und als Gottloſe behandeln, weil wir die Gottheiten, die ſie anbeten, verachteten. Wenn ſie mit einiger Ueberlegung die Einrichtung der Stiftshütte, die Kleidungen der Opferprieſter und die heiligen Gefäße, deren man ſich bei den Opfern bedient, betrachteten: ſo würden ſie finden, daß unſer Geſetzgeber ein göttlicher Mann war, und daß man uns fälſchlich anklagt; weil man ſehr leicht ſehen kann, daß alle die von mir angeführten Dinge, auf gewiſſe Art, die ganze Welt darſtellen. Denn von den drei Abtheilungen der Stiftshütte in ihrer Länge bilden diejenigen zwei, in welche den Opfernden zu gehen erlaubt war, die Erde und das Meer vor, die allen Menſchen offen ſtehen; der dritte Theil aber, der ihnen unzugänglich iſt, iſt, gleich dem Himmel, Gott allein vorbehalten, weil der Himmel Gottes Wohnung iſt. Die 12 Schaubrode bedeuten die 12 Monate des Jahres; der aus 72 Stücken beſtehende Leuchter verſinnbildet die 12 himmliſchen Zeichen, durch welche die 7 Planeten ihren Lauf nehmen, und die 7 Lampen die 7 Planeten ſelbſt. Die aus 4 Farben gewebten Vorhänge bezeichnen die 4 Elemente; der Rock des Hohenprieſters ebenfalls die Erde, der in

die Azurfarbe ſpielende Hyacinth den Himmel. Der Leibrock, aus vier Farben gewebt, ſtellt die ganze Natur gleichfalls vor, und das Gold iſt, meiner Meinung nach, hinzugefügt worden, um das Licht zu bezeichnen. Das Bruſtſchild in der Mitte ſtellt auch die Erde vor, die ſich in der Mitte der Welt befindet. Die zwei Sardonyche, die als Agraffen (am Hute des Hohenprieſters) dienen, deuten auf die Sonne und den Mond, und die 12 übrigen Edelſteine auf die Monate oder die 12 Zeichen, die den Zirkel bilden, den die Griechen den Zodiakus nennen."

Die Erklärung, welche Clemens v. Alex. in der oben angeführten Stelle, von dieſen verſchiedenen Zierrathen und beſonders von dem Bruſtſchilde, als Emblem des im Laufe der 12 Monate in den 12 himmliſchen Zeichen verbreiteten Lichts, giebt, iſt durchaus eben die, welche Joſephus gegeben hat, und die einzig wahre, die man annehmen kann. Der Tempel iſt das All der Natur, und in ſeinem Innern der höchſte, ewig wirkſame Gott. Eben ſo ſtellen die Gewänder und Zierrathen, in welche der Hoheprieſter gekleidet war, das Univerſum, und der Hoheprieſter ſelbſt den höchſten Gott vor.

Philo hat alle dieſe Erklärungen ebenfalls in ſeinen Büchern von dem Leben Moſis, von der Monarchie und von den Opfern. Er ſieht in der Zahl der 12 Schaubrode und in ihrer Theilung in zwei gleiche Hälften, ein Figur der 12 Monate, durch die zwei Aequinoctialpunkte in die nördliche und ſüdliche Halbkugel, als Zeichen der langen Tage und der langen Nächte, getheilt.

Die Eintheilung der Jahreszeiten in 3 Monate, oder des Jahres in 4 Theile, jeder von 3 Zeichen, schien dem Philo, wie dem Josephus und Clemens v. Alex. änigmatisch durch die 4 Reihen von Edelsteinen auf dem Brustschilde des Hohenpriesters vorgebildet zu seyn. Nach Philo stellte die Kleidung desselben, im Ganzen und in ihren Theilen die Gesammtheit und die Theile des Universum dar. Der Hohepriester wurde, wenn er in den Tempel ging, angesehen, als ob er sich in eine kleine Welt kleide, ein Bild der grosen, welche die Gottheit beseelt, deren erster Tempel sie ist. Dieses ist auch der Grund, warum die Juden nur einen Tempel haben wollten, in welchen man aus allen Theilen des Erdbodens herbeikäme, um Gott anzubeten, weil das Universum, von welchem jener Tempel ein Bild war, unbedingt nur Eins sey (Philon. vita Moys. L. 3.).

Der alttestamentliche Kanon enthält auch offenbar solche Vorstellungen, die auf diesen Begriff von Gott hinweisen, und nur allein aus demselben vernünftig zu erklären sind. In diesen Vorstellungen sind Gott und Kraft der Natur immer identische Begriffe; die Befehle und Willensbestimmungen Gottes sind die Ordnung und die Gesetze der Natur selbst. Allenthalben, auch in den Offenbarungen Gottes durch Gestalten, Stimmen und Träume ist diese mit im Spiele. Durch eine Stimme machte Gott dem Moses die Gesetze kund; und diese Stimme war keine andere, als die innere Stimme Mosis, sein inneres Wort, seine Vernunft und vernünftige Natur, die ihm diese Gesetze dictirte. Im 4ten Buche Mos. K. 12, 7.

läßt der Verfaſſer deſſelben Gott ſagen: er rede mit Moſes von Mund zu Mund; Moſes ſehe ihn in ſeiner eigenen Geſtalt, und nicht durch räthſelhafte Worte und Geheimniſſe (womit ſehr wahrſcheinlich auf die ſymboliſchen und hieroglyphiſchen Vorſtellungen der ägyptiſchen Prieſter, worunter ſie ihren Begriff von Gott vor dem Volke verbargen, hingedeutet wird). Gleichwohl heißt es aber zuvor im 2ten Buche Kap. 33. 20. 23. Moſes habe Gottes Angeſicht nie, ſondern ihn nur von hinten geſehen. Beide Stellen ſcheinen ſich zu widerſprechen; ſie laſſen ſich aber gut vereinigen. Mit Gott von Mund zu Mund reden, kann nichts anderes heißen, als die Stimme der Vernunft, welche die göttliche Vernunft in uns ſelbſt iſt, vernehmen; ihn in ſeiner eigenen Geſtalt ſehen, nichts anderes, als ſich eine richtige Vorſtellung, die der, unſerer Vernunft weſentlichen und nothwendigen Idee von ihm entſpricht, von Gott machen. Daß Moſes Gottes Angeſicht oder deſſen vordere Seite nicht, ſondern nur die hintere Seite deſſelben geſehen hat, bedeutet ſo viel, als daß er das Weſen, die ſchöpferiſche Kraft und Allmacht Gottes, nicht unmittelbar ſelbſt, ſondern nur mittelbar in den Wirkungen, dieſer Kraft, nicht das Weſen Gottes an ſich, ſondern nur aus ſeinen Wirkungen, erkannt habe. Oder, man könnte auch ſagen, Moſes habe ſich Gott nicht in Rückſicht auf die vergangene, ſondern als in der gegenwärtigen Zeit gedacht und vorgeſtellt: denn nach Moſis Begriff war Gott ein Weſen, das von Ewigkeit da war, da iſt und da ſeyn wird; und deswegen nannte er ihn Jehovah, welches Wort dieſe drei Zeiten des Seyns

ausdrückt. Philo (Lib. de profugis) giebt folgende Erklärung: Es ist dem Weisen genug, die Wirkungen Gottes, das, was nach Gott folgt, zu erkennen. Wer Gottes eigenes inneres Wesen anschauen wollte, würde eher von dem zu starken Glanze seiner Strahlen erblinden, als etwas sehen können. Jene mosaische Vorstellung enthielt gerade das, was die Inschrift am Tempel der Neith oder Isis ausdrückte.

Moses setzt die Wohnung Gottes in den Himmel; dieser ist aber — da man nicht annehmen kann, daß ihn die Alten und mit ihnen Moses, wie die Kinder, für den Ort hinter der mit Lichtern besteckten Decke der Erde gehalten hätten — das All der Natur, oder der durch dasselbe verbreitete und alles durchdringende Aether. Schon Plinius sagt in seiner Naturgeschichte im 1sten Kap. des 2ten Buchs: Mundum hunc, et quod alio nomine Caelum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur omnia, numen esse aeternum, immensum, neque genitum, neque interiturum unquam.

Auch der Ausdruck Ruagh, Geist Gottes, bedeutet im ursprünglichen und eigenthümlichen Verstande etwas Physisches, den Wind, den Aether, das Lebensprincip. Der Geist Gottes ist also bei Moses, die belebende, beseelende Kraft der Natur, der Weltgeist, die Weltseele.

Da ferner alle Dinge in der Natur, Gottes, und Abdrücke und Aeußerungen seines Wesens sind, und die intelligente, geistige und materielle Natur in ihren un-

...olichen und ſchrankenloſen Kräften, das Weſen Gottes ausmacht: ſo pflegten Moſes, David, Salomon und die Propheten Gegenſtände der Natur Gott unmittelbar beizulegen, und ſie nach ihm zu benennen; die Idee der Allgegenwart Gottes, von der ſie erfüllt waren, ging in ihre Sprache über. So z. B. heißt der Wind, die Luft, der alles umgebende und durchdringende Aether, der Geiſt, der Athem Gottes; die Himmel werden die Himmel Gottes, das moſaiſche Geſetz das Geſetz Gottes, hohe Berge die Berge Gottes, Salomons natürliche oder Natur-Erkenntniß die göttliche oder die Erkenntniß Gottes, die Cedern auf dem Libanon die Cedern Gottes, die Gewitter, das Schelten, der Donner die Stimme Gottes, die Blitze die Pfeile Gottes, jede Tugend, jede Kraftanwendung, Geiſt oder Kraft Gottes, die Menſchen Kinder, Söhne Gottes u. ſ. w. genannt; und ſolcher Ausdrücke giebt es unzählige; allenthalben wehet und regt ſich, nach ihnen, der Geiſt Gottes in der Natur.

Noch unmittelbarer weiſen andere Stellen in den moſaiſchen und übrigen Schriften des alten Teſtaments dahin. Nach 1. B. Moſ. Kap. 14, 19 und 22. iſt Gott der Höchſte, der Himmel und Erde beſitzt, d. h. der allenthalben iſt, durch und aus welchem alles beſteht, der alles inne hat, einnimmt, durchdringt, deſſen Weſen den ganzen Inbegriff der innern Natur der Welt ausmacht. Dieſen Begriff von Gott hatte nicht allein Abraham, ſondern auch Melchiſedech, der auch ein Prieſter dieſes höchſten Gottes war. Im 19ten Kap. 24.

läßt der Herr Jehovah Schwefel und Feuer regnen von dem Herrn vom Himmel herab auf Sodom und Gomorra. Was können dieſe Worte wohl anders ſagen, als Jehovah ließ ſeinen Schwefel, ſein Feuer herab regnen? Gott ſelbſt, ſein Feuer verbrannte die Städte. — Wenn geſagt wird, daß der Herr den Abraham reich, Sarah, Lea und Rahel fruchtbar gemacht habe: ſo iſt darunter nichts anderes, als die Natur in ihrer befruchtenden, zeugenden Kraft und Wirkung ſelbſt zu verſtehen, und dieſe Gaben Gottes werden als eine Belohnung der Sittlichkeit, Frömmigkeit und Thätigkeit dieſer Menſchen betrachtet. Das Wort kanah im Grundtext wird von der Befruchtung des Weibes gebraucht. Eva ſagt z. B. ſie habe in ihrem Manne Gott genoſſen, d. i. die befruchtende Manneskraft, die Gott ſelbſt beigelegt wird. Als nemlich Eva den Kain geboren hatte (1. B. Moſ. 4. 1.), ſprach ſie: ich habe den Mann von dem Herrn (nicht: den Mann den Herrn, nach Luthers Ueberſetzung, welches keinen Sinn giebt). Auch die 70 Dolmetſcher und die Vulgata überſetzen: durch Gott habe ich den Mann empfangen. Gott hat mir ihn gegeben, iſt eine noch heutiges Tages gebräuchliche Redensart, an deren eigentliche urſprüngliche Bedeutung aber in den meiſten Fällen nicht mehr gedacht wird. In demſelben Kapitel V. 25 kömmt jene Rede Eva's bei Seths Geburt noch einmal vor; Gott, ſagt ſie, hat mir einen andern Samen geſetzt für Abel, den Kain erwürgt hat. Immer iſt Gott die Quelle der Fruchtbarkeit. In gleichem Geiſt und Sinne weiſſaget Jakob dem Joſeph (Kap. 49. 25.):

Von deines Vaters Gott iſt dir geholfen, und von dem Allmächtigen biſt du geſegnet, mit Segen oben vom Himmel herab (mit fruchtbarem Regen und Thau), mit Segen von der Tiefe, die unten liegt (mit den Schätzen in und auf der Erde, mit den Schätzen, die das Meer, die Brunnen und Flüſſe geben), mit Segen an Brüſten und Bäuchen (an Milch und Heerden). So wie Gott die Sarah fruchtbar gemacht hat, war er zuvor auch die Urſach ihrer Unfruchtbarkeit. Denn ſie ſprach (Kap. 16, 2.) zu Abraham: Siehe der Herr hat mich verſchloſſen, daß ich nicht gebären kann.

Da ferner in den moſaiſchen Büchern Gott eine Stimme, eine Geſtalt beigelegt wird: ſo iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß der Verfaſſer derſelben ſich das höchſte Weſen nicht blos als intellektuell, ſondern auch als materiell gedacht habe. Das Geſetz Moſis verbietet zwar den Iſraeliten, Gott unter einem Bilde zu verehren: es verbietet aber nirgends, zu glauben, daß Gott materiell ſey. Beides kann ſehr gut zuſammen beſtehen. Denn obgleich das Materielle überhaupt mit zum Weſen Gottes gehöret: ſo kann doch keine Materie in irgend einer individuellen ſinnlichen Form, kein Körper, das Weſen Gottes erſchöpfen und darſtellen. Eine beſtimmte endliche Geſtalt iſt nicht geſchickt, die Unendlichkeit der Geſtaltbarkeit der Materie und die unendliche Manchfaltigkeit ihrer Formen und Bildungen, am wenigſten aber die Eigenſchaften Gottes als Geiſt und als höchſte Intelligenz auszudrücken. Daß nach den moſaiſchen Schriften Gott die Eigenſchaft, materielle Formen und Geſtalten anzunehmen, beigelegt wird, iſt zu

bekannt, als daß es nöthig wäre, Beweisstellen davon anzuführen. Auch bin ich geneigt zu glauben, daß die mosaische Urkunde die Natur Gottes aus drei wesentlichen Attributen bestehen läßt, und also in derselben eine wirkliche Trinität annimmt. Diese Trinität ist eben dieselbe, welche wir auch, wiewohl nur nach einem sehr verjüngten Maßstabe, in der kleinen Welt, dem Menschen, dem Ebenbilde Gottes, wahrnehmen, dessen Vermögen, Fähigkeiten und Kräfte sich auf intellektuelle, geistige und materielle zurückführen lassen. Da diese die drei Quellen aller menschlichen Thätigkeit sind, außer ihnen keine andern weiter gedacht werden können, und sie in dem Bewußtseyn der Menschen liegen: so wird man sie auch in dem Wesen Gottes, in ihrer Unbeschränktheit, annehmen müssen. Unser ganzes Wesen haben wir uns nicht selbst gegeben, sondern es ist von Gott. Gott ist die höchste Intelligenz; in ihm ist die höchste Weisheit, der höchste Verstand, mit welchen er auch die, welche die wahre Weisheit suchen und lieben, erfüllt. Dies ist das Resultat, das aus allen Erzählungen und Stellen unserer ältesten christlichen Urkunde hervorgeht, z. B. in dem 2ten B. Mos. Kap. 28. 3. wo Gott zu Moses sagt: er solle reden mit allen, die weises Herzens wären und die Er mit dem Geiste der Weisheit erfüllet habe. Die höchste Intelligenz heißt hier der Geist der höchsten Weisheit. Sie heißt auch die Heiligkeit des Herrn, in demselben Kap. im 36sten Verse. Der Geist, in dem besonderen Sinne des Wortes, ist das belebende, erregende, die Seele erhebende, begeisternde Prinzip. Im Moses ist es der

Geiſt Gottes, der auf den Waſſern — dem Chaos — ſchwebte und ſie belebte, der Athem Gottes, mit welchem er den erſten Menſchen anblies, daß er lebte; der Muth, die Tugend, der Heldenſinn, der Genius, mit welchem er Moſes erfüllte, daß er vor Pharao trat und die Befreiung ſeines Volks forderte, daß er ſeinen Plan mit Eifer und Standhaftigkeit ausführte, und ſeinen Dank gegen den Allmächtigen in Geſängen und Lobliedern ausſtrömte. Dieſer Geiſt iſt es auch, in welchem Gott über die Abtrünnigkeit und die Frevelthaten ſeines Volks ſo oft ergrimmte, welcher die Einbildungskraft der Propheten entzündete und aus ihnen weiſſagte. Die Materialität Gottes wird, wie geſagt, durch die unendliche Mannichfaltigkeit der Formen, in welche ſich der Höchſte, auch bei Moſes kleidete und den Sinnen offenbarte, der Formen, die ewig wechſeln, ohne daß doch etwas von den elementariſchen Beſtandtheilen der geformten und in ihren Formen wieder aufgelöſten Dinge verloren geht, beurkundet. Am meiſten und liebſten ſcheinet ſich Jehovah im Feuer, das gewöhnlich auch bei den griechiſchen Philoſophen als das Vehikel der Intelligenz betrachtet wurde, geoffenbaret zu haben.

Man braucht ſich vor dem Gedanken der Materialität Gottes nicht zu entſetzen; die Erde und der Leib ſind des Herrn eben ſo gut, als der Geiſt und die Intelligenz des Menſchen. Die Materialität des höchſten Weſens in ihrer unzertrennlichen Vereinigung mit dem Geiſte und der Intelligenz, iſt ſchon ein alter Glaube. Gregorius von Nazianz (Orat. 34.) und Ter-

tullian (advers. Praxeam C. 7.) behaupteten diese Lehre, der Bischof Meliton vertheidigte sie und der größte Theil der christlichen Mönche in Aegypten war ihr noch im fünften Jahrhunderte zugethan. Origenes und Lactanz sind über die Zulässigkeit dieser Lehre wenigstens noch ungewiß; auch dürften, wo nicht alle, doch die meisten Kirchenväter der vier ersten christlichen Jahrhunderte dieser Lehre angehangen haben. Diese Lehre ist auch in einer Stelle 1. B. Mos. 1, 27. deutlich genug ausgedrückt, obwohl der Sinn derselben in der deutschen Uebersetzung Luthers verwischt ist. In dieser heißt es: „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und er schuf sie ein Männlein und Fräulein". Hier kömmt das Wort Bild zweimal in einer unbestimmten Bedeutung vor. Im Grundtexte hingegen stehen zwei ganz verschiedene Wörter, Zelem und Demuth, von welchen das erste den sichtbaren Umriß, das materielle, körperliche, das zweite aber das intellektuelle, geistige Wesen bestimmt ausdrückt. Also müßte jene Stelle, nach ihrem wahren Sinne übersetzt, also lauten: Gott schuf den Menschen nach seinem materiellen Bilde, nach seinem geistigen und intellektuellen Bilde schuf er ihn, er schuf ihn männlich und weiblich. (Vergl. 1. B. Mos. 5. 1. 9. 6. Buch der Weish. 2. 23. Jesus Sirach 17. 3).

Auch erhellet die Materialität Gottes schon aus dem bloßen einfachen Begriffe eines Ebenbildes Gottes. Wenn der Mensch nach diesem Bilde oder Muster erschaffen ist, sein Wesen aber aus Intelligenz, Geist und

Materie beſteht; wenn die höhere überirdiſche und die ſinnliche Welt in ihm vereiniget ſind: ſo muß auch ein Gleiches in dem Weſen, deſſen Abbild der Menſch iſt, Statt finden; weil ſich ſonſt nicht ſagen ließe, daß der Menſch das Ebenbild deſſen ſey, der ihn gebildet habe. Ebenbild von Gott iſt der Menſch nur nicht der äußerlichen Form und Geſtalt nach, ſondern nur in Anſehung ſeiner weſentlichen Beſtandtheile. Schaffen, bauen, bilden konnte Gott den Menſchen aus keinem andern Stoffe, als denen, die in ſeinem eigenen Weſen von Ewigkeit ſchon in unzertrennlicher Einheit da waren. Der Menſch iſt ein Ebenbild der göttlichen Natur nach verjüngtem Maßſtab, das göttliche Univerſum im Kleinen. Ein ſolches Ebenbild Gottes iſt der Menſch; aber nicht nur in Anſehung ſeines dreifachen Weſens, ſondern auch in Anſehung des Geſchlechts. Gott ſchuf und bildete ihn nach ſeinem Ebenbilde, männlich und weiblich, Mann und Weib.

Das Materielle ſeines Weſens iſt es auch, aus welchem Gott, vermöge ſeiner Intelligenz und ſeines Bewegung und Leben verbreitenden Geiſtes, die ſichtbare Welt gebildet hat: wenn ſich anders auf dieſe Art davon ſprechen läßt, da auch die ſichtbare Welt von Ewigkeit da war. Das Materielle der Welt iſt gleichſam der Träger, das Gewand ſeiner Intelligenz und ſeines Geiſtes. In allen materiellen Dingen wirkt der Geiſt Gottes; die Intelligenz Gottes aber, ſo viel wir begreifen und wiſſen, nur in dem Menſchen. Der göttliche Menſch iſt der, in welchem Intelligenz, Geiſt und Materie in ihrer höchſten

wählichen Energie und vollkommenen Harmonie vereinigt sind. Die beste Erkenntniß der menschlichen Intelligenz besteht in der richtigen Erkenntniß von Gott selbst. Der Geist hat keine Erkenntniß; sie gebührt nur der Intelligenz: aber er hat Leben, lebendige und belebende Kraft, deren zwar nicht der Geist als Geist, aber doch die mit ihm innigst verbundene Intelligenz sich bewußt ist. Die Materie hat als solche kein Bewußtseyn von sich selbst und dem ihr inwohnenden Geiste, wohl aber die Intelligenz, die mit dem Geiste und der Materie Eins ausmacht. Man sollte in dem dreifachen Wesen Gottes gar nichts als getrennt unterscheiden; weil es an sich unzertrennlich und Eins ist: aber wir unterscheiden es nur um der Schwäche unserer Einsicht willen, so, wie wir es in dem Menschen, in gleicher Absicht, zu unterscheiden pflegen. — Die Intelligenz ist nach unsern Begriffen das höchste Vernunft-, Verstandes- und Anschauungswesen; sie ist es, an welche, in ihrer innigsten Vereinigung mit der höchsten Wirksamkeit, Stärke, Macht, und mit dem Erhabenen und Schönen in ihren unendlich mannichfaltigen materiellen Formen, die Sterblichen ihre Verehrung und Gebete richten und richten sollen. Denn nur Gott, als Intelligenz, versiehet die Gedanken, Wünsche, Erhebungen und Gebete des Herzens und Verstandes; und nur die Intelligenz in dem höchsten Wesen oder Gott, wird in vorzüglichem Verstande Gott oder das höchste Wesen genannt.

Schon Strabo behauptet in der berühmten Stelle von Moses und den Juden, Moses sey ein Pantheist

gewesen: indem er diesen Gesetzgeber so vorstellt, daß er gelehret habe, es gäbe kein von der Welt verschiedenes höchstes Wesen, und die Natur selbst, oder das All der Dinge sey der einzige und höchste Gott, dessen einzelne Theile Creaturen, das Ganze hingegen der Schöpfer genannt würde. Das ist beinahe eben so, wie sich Cicero de nat. Deor. L. 2. ausdrückt, wenn er sagt: Omnium autem rerum, quae Natura administrantur, Seminator, et Sator, et Parens, ut ita dicam, atque Educator est Mundus; omniaque sicut membra et partes suas, nutricatur et continet. Und auf gleiche Weise sagt der alte römische Dichter Pacuvius in einem von Cicero aufbewahrten Fragmente:

Quicquid est Hoc, omnia animat,
Format, alit, auget, creat;
Sepelit, recipitque in se omnia,
Omniumque idem est Pater:
Indidemque eadem, quae oriuntur,
De integro atque eodem occidunt.

Jene Stelle beim Strabo ist folgende: „Da diese (welche Galiläa, Jericho, Philadelphia und Samaria bewohnen) vermischten Ursprungs sind: so meldet der sehr weit verbreitete, den Tempel zu Jerusalem betreffende Ruf, daß diejenigen, die jetzt Juden genannt werden, von den Aegyptern entsprossen wären. Denn Moses, ein ägyptischer Priester, der einen Theil des Landes (Aegypten) besaß, wanderte von dannen in jene Länder aus, weil er mit den öffentlichen Einrichtungen unzufrieden war; und die meisten, welche Gott verehrten, begleiteten ihn. Denn er behauptete und lehrte, die Aegypter dächten

ten nicht richtig, welche Gott den Schlangen und Rindern ähnlich machten, und eben so die Afrikaner und Griechen, welche ihre Götter in menschlicher Gestalt darstellten. Nur dasjenige sey Gott, was uns alle, die Erde, das Meer, in sich enthalte, und was man den Himmel und die Welt und die Natur der Dinge nenne *). Welcher Mensch von gesundem Verstande könne ihn mit Dingen vergleichen, die um uns sind? Alle Abbildungen wären verwerflich, nur ein Tempel sey seiner würdig, und ihm, ohne daß darin besondere Gestalten angebetet würden, zu errichten". — Die Behauptung, daß Moses ein Pantheist gewesen, ist also schon sehr alt; und muß in jenen frühen Zeiten sehr bekannt und gemein gewesen seyn, weil Strabo sonst nicht so leicht Nachricht davon erhalten haben würde. Auch ist sie so unglaublich und sonderbar gar nicht: da der Pantheismus in jenem Alterthume der allgemeine Glaube aller orientalischen Völker, mit Inbegriff der Indier und der Aegypter war. Nur würden Strabo und Andere irren: in wie fern sie dafür hielten, daß Moses die Erscheinungswelt, und nicht die innere intelligente, geistige und materielle Natur der Dinge für Gott gehalten hätte. Daß jedoch Strabo selbst diese Meinung nicht von dem Pantheismus des Moses hatte, erhellet aus den Worten, daß dieser es mit dem gesunden Ver-

*) Εἰς γὰρ ἐν τούτῳ μόνον ζῶος τὸ πρῶτον ἅμας ἅπαντας, καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν, καὶ κόσμον, καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν.

Verstande unvereinbar gefunden habe, Gott mit körperlichen Dingen vergleichen zu wollen.

Noch einige Stellen des alten Testaments mögen hier stehen, die auf das heilige Eine im All der Erscheinungen hinweisen. Im 2ten B. Mos. 9. 28. 29. spricht Pharao zu Moses und Aaron, sie möchten den Herrn bitten, daß solch Donnern und Hageln Gottes aufhöre, und Moses antwortet ihm: er wolle seine Hand ausbreiten zu dem Herrn, so werde der Donner aufhören und kein Hagel mehr seyn, auf daß er innen würde, daß die Erde des Herrn sey. Im 1. B. Sam. 2. 6 ꝛc. Der Herr tödtet, und macht lebendig; er führet in die Hölle, und wieder heraus; er macht arm und reich; er erniedriget, und erhöhet. Die mit ihm hadern, müssen zu Grunde gehen; über ihnen wird er donnern im Himmel. David sagt im 105ten Psalm, im 4ten Vers: Suchet des Herrn Angesicht allenthalben. (24. 1.) Die Erde ist, des Herrn und was sie erfüllet, was darinnen ist, und darauf wohnet. (27. 1.) Der Herr ist mein Licht und mein Heil. Er ist meines Lebens Kraft. (29. 3.) Die Stimme des Herrn gehet auf den Wassern; der Gott, den wir verehren, donnert. (33. 6.) Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht, und alle sein Heer (die Sterne) durch den Geist seines Mundes. (36. 10.) Bei Gott ist die lebendige Quelle (die Quelle des Lebens); und in seinem Lichte sehen wir das Licht, (ohne das Licht, das er in uns entzündet, würden wir das Licht der Sonne nicht sehen). (37. 30. 31.) Der Mund des Gerechten redet Weisheit, und seine Zunge

lehret das Recht. Das Gesetz seines Gottes ist in seinem Munde, seine Tritte gleiten nicht (37. 27 — 30.) Dein Weg war im Meer, und dein Pfad in großen Wassern, und man spürte doch deinen Fuß nicht. (95. 4. 5.) In seiner Hand ist, was die Erde bringt, und die Höhen und Berge sind auch sein. Denn sein ist das Meer, und Er hat es gemacht, und seine Hände haben das Trockne bereitet. Der ganze 104te Psalm spricht den innern, esoterischen Pantheismus ziemlich deutlich aus. Herr, mein Gott, heißt es, du bist sehr herrlich, du bist schön und prächtig geschmückt. Licht ist dein Kleid, das du anhast; du breitest aus den Himmel, wie einen Teppich. Du wölbest es oben mit Wasser: du fährest auf den Wolken, wie auf einem Wagen, und gehest auf den Fittichen des Windes ꝛc. Wenn du dein Angesicht verbirgst, so erschrecken sie; nimmst du weg ihren Athem, so vergehen sie, und werden wieder zu Staub. Du läßest aus deinen Athem, so werden sie geschaffen; du erneuerst die Gestalt der Erde. (115. 16.) Der Himmel allenthalben (das ganze All) ist des Herrn. (127. 1.) Wo der Herr nicht das Haus baut, da arbeiten umsonst, die daran bauen. — Kinder sind eine Gabe des Herrn, und Leibesfrucht ist sein Geschenk. (135. 6. 7.) Alles, was der Herr will, das thut er, im Himmel, auf Erden, im Meer und in allen Tiefen. Er läßt die Wolken aufgehen vom Ende der Erde; er macht die Blitze sammt dem Regen, und läßt den Wind aus heimlichen Oertern kommen. (139. 1 — 12.) Ich gehe oder liege, so bist du um mich. Wo soll ich hingehen vor deinem Geist? wo soll ich hinfliehen

vor deinem Angeſicht? Fähre ich gen Himmel, ſo biſt du da; bettete ich mich in die Hölle (in die Tiefe), ſiehe, ſo biſt du auch da ꝛc. (139, 18.) Der Herr iſt nahe allen die ihn anrufen, die ihn mit Ernſt anrufen. — Und ſo findet der Leſer der Pſalmen unter der Decke der Erſcheinungen in der Natur der großen und der kleinen Welt, in dem Menſchen, in ſeinem Innern und in ſeinen äußern Verhältniſſen, auf allen Wegen, die ſein Geiſt und ſeine äußern Sinne verfolgen, immer nur Gott. Ein außerweltlicher perſonificirter, anthropomorphoſirter Gott verſtattet ſolche Anſichten nicht. Wie könnte ein ſolcher allenthalben und ſo gefunden, empfunden und gefühlt werden, wie ihn die Pſalmendichter gefunden und gefühlt und geſungen haben? Bloße Bilder der dichtenden Phantaſie ſind es auch nicht, die ſie darſtellen. Es iſt die Wahrheit, die ihre Geſänge belebt; es iſt eben der große Geiſt der Lehre, der ſeiner Natur nach ſich des Gefühls bemeiſtert, und die Phantaſie zur Dichtkunſt erhebt. Vielleicht kam dieſe Lehre aus dem Schooße der ſchaffenden Einbildungskraft. Aber darum iſt ſie nicht bloßes Gedicht oder Erdichtung: denn die Vernunft hat ſie beglaubiget, und leiſtet für die Wahrheit ihres Inhalts die Gewährſchaft. Auch giebt es wohl außer ihr keinen Gegenſtand, in welchem ſich Vernunft und Einbildungskraft ſo ſchweſterlich und einverſtändig paaren. Die Idee der Vernunft von ihm iſt eben ſo wahr und groß als das Ideal, zu welchem ſie die Einbildungskraft erhebt.

Dieſelbe Vorſtellung von Gott hatte Hiob. Im 9ten Kap. ſagt er von ihm: Er iſt weiſe und mächtig: wem

iſt's je gelungen, ſich ihm zu widerſetzen? Er verſetzt Berge, er bewegt das Land, daß ſeine Pfeiler zittern. — Er breitet den Himmel aus, und gehet auf den Wogen des Meers. — Er machet den Wagen (den großen Bären) am Himmel und den Orion, und die Gluckhenne (die Plejaden) und die Sterne gegen Mittag. Er thut große Dinge, die unerforſchlich ſind, und Wunder ohne Zahl. Siehe, er geht vor mir vorüber, ehe ich es gewahr werde; er verwandelt ſich, ehe ichs merke. Wenn er ſchnell dahinfährt: wer will ihn aufhalten? Wer will zu ihm ſagen, was machſt du? ꝛc. 10. Kap. Deine Hände haben mich gearbeitet, und alles gemacht, was ich um und um bin. — Du haſt mir Haut und Fleiſch angezogen, mit Beinen und Adern haſt du mich zuſammengefügt. Im 26. Kap. ſpricht Hiob zu Bildad von Gott ſo: Er breitet die Mitternacht aus, ohne ſie irgendwo zu befeſtigen, und hänget die Erde an nichts. — Die Säulen des Himmels zittern und entſetzen ſich vor ſeinem Scheiten. Vor ſeiner Kraft wird das Meer plötzlich ungeſtüm, und vor ſeinem Verſtand erhebet ſich die Höhe des Meers. Am Himmel wird's ſchön durch ſeinen Wind, und ſeine Hand bereitet die gerade Schlange ꝛc. Kap. 27. So lange mein Odem in mir iſt, und das Schnauben Gottes in meiner Naſe, ſollen meine Lippen nicht Unrechtes reden, und meine Zunge keinen Betrug. K. 28. Woher kommt denn die Weisheit, und wo iſt die Stätte des Verſtandes? — Gott weiß den Weg dazu und kennet ihre Stätte. Denn er ſiehet die Enden der Erde, und ſchauet alles, was unter dem Himmel iſt. Da er

...n Wind ſein Gewicht machte, und ſetzte dem Waſſer ſeine beſtimmte Maſſe; da er dem Regen ein Ziel machte, und dem Blitze und Donner den Weg: da ſahe er ſie und er zählete ſie, bereitete ſie und erfand ſie; und ſprach zu dem Menſchen: Siehe, die Furcht des Herrn, das iſt Weisheit, und das Böſe meiden, das iſt Verſtand. Schon zuvor im 11. Kap. ſpricht Zophar zu Hiob: Gott iſt höher, denn der Himmel; tiefer, denn die Hölle (die Tiefe); und breiter, denn das Meer. Dieſe Worte harmoniren mit Pauli Worten in der Epiſt. a. d. Epheſer, 3, 18. worin er dieſe ermahnt, ihren Geiſt zu erheben, um erkennen zu lernen, welches da ſey die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe, das heißt, die Allgegenwart des göttlichen Weſens im Univerſum nach allen Richtungen. — Hiob weiß es ſo gut wie Zophar, daß Gottes Gegenwart allenthalben iſt: aber das Gefühl ſeiner körperlichen Leiden und ſeines Kummers verdunkelt auf einige Augenblicke den Gedanken der göttlichen Allgegenwart in ſeinem Gemüthe. O, daß ich wüßte, ruft Hiob aus, wo ich ihn finden möchte! Siehe, ich gehe vorwärts, aber er iſt nicht da; ich gehe rückwärts, aber ich ſpüre ihn nicht. Iſt er zur Linken, ſo greife ich ihn nicht; verbirget er ſich zur Rechten, ſo ſehe ich ihn nicht. Hiob iſt des Gedankens der Allgegenwart Gottes voll: aber er weiß auch zugleich, daß das Weſen Gottes verborgen iſt. Der arme unter körperlichen und Seelenleiden erliegende Mann möchte Gott gern fragen, warum er ihm, da er doch ſtets fromm und gerecht vor ihm gewandelt habe, dennoch mit ſo vielem Elende heimſuche: aber ob er gleich

weiß, daß ihm Gott nahe iſt: ſo klagt er doch, daß, wohin er ſich auch wenden möge, er ihn doch nicht ſinnlich wahrnehmbar, als einen Mann zu finden vermöge, vor dem er, wie vor einem Richter, ſein Herz ausſchütten, und ſeinen Ausſpruch über ſich vernehmen könne. Wem der Gedanke an die Allgegenwart Gottes noch nie in den Sinn gekommen iſt, kann ſich auch nicht beklagen, daß er Gott weder vor noch hinter ſich, weder zur Rechten noch zur Linken erblicke.

In dem Buche der Weisheit Salomons heißt es (Kap. 1, 6—8): Gott iſt Zeuge über alle Gedanken, er erkennet alle Herzen derer, und erhöret alle Worte. Denn der Weltkreis iſt voll Geiſtes des Herrn, und der die Rede kennt, iſt allenthalben. (6, 15) Wer ſie (die Weisheit) gern bald hätte, bedarf nicht vieler Mühe; er findet ſie vor ſeiner Thüre auf ihn warten. (V. 20.) Wer ein heiliges Leben führet, der iſt Gott nahe. (7, 27) Gott iſt's, der auf den Weg der Weisheit führt, und die Weiſen regiert. (V. 24) Die Weisheit (die Tugendlehre) iſt das allerbehendeſte; ſie fährt und gehet durch Alles, klar lauter iſt ſie. Denn ſie iſt das Hauchen der göttlichen Kraft, und ein Strahl der Herrlichkeit des Allmächtigen (V. 26.) Sie iſt ein Glanz des ewigen Lichts und ein unbefleckter Spiegel der göttlichen Kraft, ein Bild ſeiner Güte. (8, 3.) Ihr (der Weisheit) Wesen iſt bei Gott (vergl. Ev. Joh. 1, 1.); und der Herr aller Dinge hat ſie lieb. Sie iſt der heimliche Rath im Erkenntniß Gottes und ein Anbeter ſeiner Werke. (V. 4.) Welche ihre Verwandten ſind, haben ewiges

Weſen. (11, 25 — 28.) Du liebeſt alles, was da iſt, und haſſeſt nichts, was du gemacht haſt. Wie könnte aber etwas bleiben, wenn du nicht wolliteſt? oder wie könnte erhalten werden, das du nicht gerufen hätteſt? Du ſchoneſt aber aller: denn ſie ſind dein, Herr, du Liebhaber des Lebens; und dein unvergänglicher Geiſt iſt in Allen. — Welch reichen und wichtigen Stoff zu Thematen geben, nach unſerer Anſicht, alle dieſe Texte! — So iſt es auch mit allen nachfolgenden.

Im Buche Jeſus Sirach im 43ſten Kap. V. 28. 29 kömmt, nachdem der Verfaſſer deſſelben die Werke Gottes geprieſen hat, dieſe merkwürdige Stelle vor: „In Summa, durch ſein Wort beſtehet Alles. Wenn wir gleich viel ſagen, können wir es doch nicht erreichen. Kurz, Er iſt Alles, Er iſt das All (τὸ πᾶν ἐστιν)." Luther überſetzte dieſe Worte durch: Kurz, er iſt's gar, eben nicht bündig und verſtändlich. Sirach hat ganz recht. Moſes, David, Salomon und die Propheten können, ſie mögen das höchſte Weſen darſtellen und redend einführen, wie ſie wollen, dabei nichts anderes gedacht haben. Es iſt immer derſelbe große, dreifach heilige Gott, den ſie darſtellen, und ſo darſtellen, wie er ſich von Anbeginn bis auf unſere Zeit der menſchlichen Vernunft geoffenbaret hat, und in alle Ewigkeit offenbaren wird. Sie bilden in ihm kein Weſen vor, das außerhalb der Welt in die Welt hinein blickte, oder wie ein Fremdling durchführe: nein, ſie kleiden ihn ſtets in die Formen der Welt; ſie legen ihm kein anderes Gewand an, als was aus den Stoffen und Elementen der

intellectuellen, geiſtigen und materiellen Natur gewebt iſt. Dieſe Formen, dieſe Stoffe, dieſe Elemente haben aber die heiligen Seher nicht in ihrer Phantaſie ſelbſt geſchaffen; ſie waren ihnen in der Natur außer ihnen und an ſich ſelbſt gegeben; ſie waren und ſind Gottes. In welcher Form und Geſtalt ſie ihn vorbilden, von ihm reden, zu ihm ſprechen, welches Prädikat ſie ihm beilegen; alles war ein Eigenthum, eine Kraft, Wirkſamkeit und Wirkung ſeines Weſens. Seine höchſte Vernunft offenbaret ſich in den Natur-, Sitten- und Rechtsgeſetzen, die er den Menſchen in das Herz geſchrieben hat; durch ſie macht er mittelſt der Stimme erleuchteter und geiſtreicher Seher ſeinen Willen den Unmündigen kund. Es iſt ſeine Vernunft, ſein Geiſt, der aus ihnen ſpricht. Auch in Träumen offenbaret er ihnen ſeine Herrlichkeit. Wenn die Blitze die Luft durchkreuzen und zur Erde fahren, und der Donner durch die Himmel rollt; wenn Berge, Felſen, Bäume und Büſche, Paläſte und Hütten von dem Feuer des Himmels erleuchtet, zerſchmettert und verbrannt werden; wenn der Sturmwind Wolken zuſammenpeitſcht und zerreißt; wenn das Meer tobt, wenn der Regen herabfällt und die Erde befeuchtet; wenn Frühlingsdüfte wehen; wenn die Erde unter Eis und Schnee erſtarrt oder mit Blüthen und Früchten aller Art prangt u. ſ. w. ja und das alles Wirkungen der Kraft Gottes, Offenbarungen ſeines eigenen wahren Weſens; es ſind die Engel, die Boten, die von ihm ausgehen, und ſein Daſeyn verkündigen. In dieſem Sinne ruft Jeſaias (64. 1. 2.) aus, denn ſonſt hätte es keinen Sinn: „Ach, daß du den

Himmel zerrissest und fährest herab, daß die Berge vor dir zerflössen, wie ein heißes Wasser von heftigem Feuer verstedet: daß dein Name kund würde unter deinen Feinden"; oder wenn er vorher (51, 13. 15. 16.) sagt: „Und du vergissest den Herrn, der dich gemacht hat, der den Himmel ausbreitet und die Erde gründet." „Ich bin der Herr, dein Gott, der das Meer bewegt, daß seine Wellen wüthen." „Ich lege mein Wort in deinen Mund, und bedecke dich unter dem Schatten meiner Hände." (66, 1. 2.) „Der Himmel ist mein Stuhl, und die Erde meine Fußbank; was ist's denn für ein Haus, das ihr mir bauen wollt? oder welches ist die Stätte, da ich ruhen soll? Meine Hand hat alles gemacht, was da ist, spricht der Herr." Der Höchste will also keinen Tempel von Menschenhänden erbauet haben; nur das All der Natur kann sein Tempel, seine Wohnung seyn; er ist allenthalben. Im Jeremias finden sich mehrere Stellen von gleichem Inhalte; ich führe nur einige derselben an. Kap. 10. heißt es: „Wenn Er donnert, so ist des Wassers die Menge unter dem Himmel, und Er ziehet die Nebel auf vom Ende der Erde; Er macht die Blitze im Regen, und läßt den Wind kommen aus himmlischen Oertern. Er ist's der alles geschaffen hat; Er heißet Jehovah Zebaoth", d. i. Herr des Weltalls, oder, welches dasselbe bedeutet, der Gott der Heer des Himmels. Im 23sten Kap. führet der Prophet Gott also redend ein: „Bin ich nicht ein Gott der nahe ist, und nicht ein Gott der ferne ist? Meinest du, daß sich jemand so heimlich verbergen könne, daß ich ihn

nicht ſähe? Bin ich's nicht, der Himmel und Erde erfüllet?" Kann man die weſentliche Allgegenwart Gottes deutlicher ausdrücken? Gottes Wort iſt, nach dem 29ſten Vers. wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felſen zerſchlägt. Er will, nach Kap. 31. 33-34 einen neuen Bund mit dem Hauſe Iſrael machen; ſein Geſetz in ihr Herz geben, und in ihren Sinn ſchreiben; und ſie ſollen ihn alle kennen, beide groß und klein.

Daniel preiſet Gott (20. 22) alſo: „Gelobet ſey der Name Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit: denn ſein iſt Weisheit und Stärke. Er ändert Zeit und Stunde; er ſetzet Könige ab, und ſetzet Könige ein. Er giebt den Weiſen ihre Weisheit, und den Verſtändigen ihren Verſtand. Er offenbaret, was tief und verborgen iſt; er weiß, was in Finſterniß liegt; denn bei ihm eitel Licht."

Micha ſagt von Gott (4. 13.): „Er iſt's, der die Berge macht, den Wind ſchafft, und dem Menſchen zeiget, was er reden ſoll. Er macht die Morgenröthe und die Finſterniß. Er tritt auf die Höhen der Erde. Er heißet Herr, Gott Zebaoth." Gott des Alls der Natur (V. 8) „Er macht die Gluckhenne und den Ochſen, aus der Finſterniß den Morgen, und aus dem Tage die finſtere Nacht. Er ruft dem Waſſer im Meere, und ſchüttet es auf den Erdboden."

Er iſt's," ſagt Amos (v. 6), „der ſeinen Saal in dem Himmel bauet, und ſeine Hütte auf der Erde gründet; er ruft dem Waſſer im Meer, und ſchüttet es auf das Erdreich. Er heißt Jehovah."

Auch Sacharja nennet (12, 1) Gott den Herrn, der den Himmel ausbreitet und die Erde gründet, und den Odem des Menschen in ihm macht.

Noch zwei Stellen aus dem Baruch mögen den Beschluß machen. Die erste steht im 3ten Kap. 31 — 37. „Es ist niemand, der den Weg weiß, da man die Weisheit findet. Der aber alle Dinge weiß, kennet sie, und hat sie durch seinen Verstand gefunden; der den Erdboden bereitet hat, auf ewige Zeiten, und ihn erfüllet mit allerlei Thieren; der das Licht läßt aufgehen, und wenn er ihm wieder ruft, muß es ihm gehorchen. Die Sterne leuchten in ihrer Ordnung mit Freuden, und wenn er sie hervorruft, antworten sie: hier sind wir, und sie leuchten mit Freuden um des willen, der sie geschaffen hat. Das ist unser Gott, und keiner ist ihm zu vergleichen" u. s. w. Nachdem Baruch von der Ohnmacht und Nichtigkeit der Götzen gesprochen hat, stellt er ihnen den wahren, thätigen, lebendigen Gott entgegen, und spricht: „Sonne, Mond und Sterne scheinen, und sind der Stimme Gottes gehorsam. Desgleichen leuchtet der Blitz, daß man ihn sieht; der Wind wehet in allen Landen; und die Wolken fahren durch die Welt, und thun, was sie Gott heißt. Also auch das Feuer von oben schlägt Berge und Wälder, und thut, was ihm geboten ist. Die Götzen können sich aber weder regen noch etwas thun." — Und so regt und bewegt sich und belebt denn die große Natur in und durch Gott. Bei dieser großen Ansicht ist es nicht anders möglich, dem einmal auf sie aufmerksam gemachten Menschen kann der ihm allenthalben nahe, allenthal-

den ihm entgegenkommenden Gott, nie fremd werden. Aber welch ein kräftiger Beſtimmungsgrund zur höchſten Sittlichkeit, zu einer ächten Frömmigkeit giebt nicht auch dem Menſchen dieſe ihn ſtets und allenthalben begleitende Allgegenwart Gottes! und welches Herz ſollte ſo ausgetrocknet und verſtockt ſeyn, daß es nicht von dieſer ergriffen und zu frommer Verehrung und Anbetung hingeriſſen würde?

XIII.

Die Eſſäer.

Dieſe jüdiſche Sekte laſſe ich hier folgen: weil ich überzeugt bin, daß hauptſächlich durch ſie, in den letzten Jahrhunderten des jüdiſchen Staates, die alte reine Religion unter dieſem Volke erhalten und fortgepflanzt worden, und das Chriſtenthum, nebſt der Kabbala und Gnoſis, aus ihrem Schooße hervorgegangen iſt.

Die Entſtehung der Eſſäer oder Eſſener iſt ungewiß: da weder Philo noch Joſephus etwas davon erwähnen. Sie machten nicht bloß, wie die Phariſäer, von welchen ſie ein abgeriſſener Zweig zu ſeyn ſcheinen, und die Sadducäer, eine beſondere religiöſe und philoſophiſche Sekte, ſondern ſogar eine geſchloſſene Geſellſchaft, gleichſam einen Mönchsorden aus. Sie hielten ſich allenthalben auf, wo es Juden gab; in Paläſtina hießen ſie Eſ-

säer oder, nach griechischer Mundart, Essener, in Aegypten auch Therapeuten; jener war der hebräische, dieser der griechische Name. Beide bedeuten soviel als Aerzte oder Heilkundige; sie erhielten sie oder gaben sie sich wahrscheinlich darum, weil sie sich nicht allein mit der Heilung moralischer, sondern auch physischer Krankheiten abgaben. Man kennet diese Sekte vorzüglich aus dem Josephus und Philo, von welchen jener sie immer Essäer oder Essener, dieser auch Therapeuten nennt. Wir wollen aus den sehr vortheilhaften Beschreibungen, die jeder dieser beiden jüdischen Schriftsteller von ihnen macht, so viel, als zu unserm Zwecke dient, mittheilen.

Josephus ziehet die Essäer den Pharisäern, deren Lebenswandel er tadelt, und den Sadducäern weit vor; und indem er diese beiden letzten Sekten kurz abfertiget, verweilt er ausführlich und mit sichtbarer Vorliebe bei der ersten. Er spricht viermal von ihnen; dreimal im 13ten, 15ten und 18ten Buche der jüdischen Alterthümer; das vierte Mal, und zwar am ausführlichsten, im 2ten Buche im 12ten Kap. vom jüdischen Kriege *).

Die ersten drei Stellen sagen: die Essener glaubten, nichts geschehe in der Welt und widerfahre den Menschen, ohne Gottes Willen, es sey ein Gut oder ein Uebel; sie wären den Pythagoräern der Griechen ähnlich; Gott regiere das All der Dinge, nichts ausgeschlossen; die Seelen seyen unsterblich, und man solle nach nichts so sehr streben, als nach Gerechtigkeit (Sittlichkeit).

*) Nach der Ausgabe Aureliae Allobrogum, excudebat Petr. de la Roniere, 1611 Fol.

Die Essäer schickten zwar ihre Gaben in den Tempel, opferten aber nicht darin. Sie hätten ihre eigenen heiligen Gebräuche; weshalb sie auch von der Gemeine abgesendert wären, und ihre Opfer an besondern Orten brächten. Sie führten einen sehr ehrbaren Lebenswandel, und trieben den Feldbau. Die Gemeinschaft der Güter sey unter ihnen eingeführt; der Reiche habe nicht mehr als der Arme, und dieser nicht weniger als jener. In dieser Verfassung lebten über 4000 Mann (in Palästina) ohne Weiber und Knechte; jeder diene dem andern. Aus der Zahl ihrer Priester wählten sie sich fromme Männer zu Pflegern und Verwaltern, welche von den Früchten und Einkünften ihrer Ländereien für ihren Unterhalt sorgten.

In der vierten oben allegirten Nachricht von den Essäern heißt es: Es giebt drei Gattungen von Philosophie unter den Juden; zu der einen bekennen sich die Pharisäer, zu der andern die Sadducäer, zu der dritten, die man für besser hält, die Essener, die zwar dem Stamme nach Juden, aber unter einander durch wechselseitige Liebe fest verbunden sind. Mehr, als die andern, meiden sie die Wollüste als Verbrechen; und halten es für die höchste Tugend, enthaltsam zu seyn, und der Begierde nicht zu unterliegen. Daher enthalten sie sich der Ehe: nehmen aber fremde Knaben, wenn sie noch jung sind und gute Anlagen haben, als ihre Anverwandten auf, und unterrichten sie fleißig in ihren Sitten. Sie meinen damit keineswegs, daß man die Ehen oder die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts; sondern nur die unmäßige Begierde nach dem weiblichen unterdrücken müsse

weil keine Frau, wie sie glauben, einem Manne treu bleibe. Sie verachten auch die Reichthümer, und es findet unter ihnen die Gemeinschaft der Güter Statt; keiner ist reicher als der andere, und es ist Gesetz bei ihnen, daß jeder, der ihrer Gemeinschaft beitreten will, auch ihr sein Vermögen überlassen muß. Lieber gehen sie unreinlich, als daß sie sich mit wohlriechenden Oelen salben sollten; wenn sie nur immer in einem weißen Kleide erscheinen. Dem gemeinschaftlichen Vermögen sind Verwalter vorgesetzt. Jede Gemeinde hat einen besondern Verwalter, der ihre Kleidungen und übrigen Bedürfnisse in Verwahrung hat. Sie kaufen und verkaufen unter einander nichts, sondern was einem fehlt, empfängt er von einem andern, der wieder das von jenem erhält, was ihm mangelt; doch ist auch jedem frei gelassen, von dem andern auch ohne Tausch etwas zu empfangen, dessen er benöthiget ist. In Rücksicht auf Gott sind sie sehr religiös; vor Aufgang der Sonne reden sie nichts Profanes, sondern weihen ihm ihre von Alters her gebräuchlichen Gelübde, als ob sie von Gott den Aufgang der Sonne erbitten wollten. Dann wird jeder zu der Arbeit, der er sich gewidmet hat, von den Vorstehern entlassen. Wenn sie bis zur fünften Stunde fleißig gearbeitet haben: kommen sie wieder zusammen, mit leinenen Schürzen umgürtet, und waschen den Körper mit kaltem Wasser ab. Nach dieser Lustration begeben sie sich insgesammt in den geheimen Aufenthalt, wohin keinem Menschen von einer andern Sekte zu kommen verstattet wird; worauf sie sich dann gereiniget, in das Speisgemach, wie

in einen heiligen Tempel, begeben. Wenn sie sich hier schweigend gesetzt haben: legt der Becker einem jeden der Reihe nach ein Brod, und der Koch ein Gefäß mit einer und derselben Speise vor. Es darf aber keiner eher essen, bis der Priester das Gebet verrichtet hat, welches auch nach der Mahlzeit geschieht. Denn sowohl vor als nach dem Essen preisen sie Gott, als den Geber der Speise, mit Gesängen. Hierauf legen sie ihre gleichsam geweiheten Kleider ab, und arbeiten wieder bis an den Abend; worauf sie auf gleiche Weise ihre Abendmahlzeit genießen, und die sich etwa eingefundenen Gäste mit zu Tische sitzen lassen. Alles gehet dabei ohne Geräusch und Lärm zu; auch im Gespräch redet einer nach dem andern, und die innere Ruhe scheinet denen, die draußen sind, ein ehrwürdiges Geheimniß. Obgleich sie in allen Dingen nichts ohne Befehl ihres Vorstehers thun: so ist es doch einem jeden frei gelassen, sich des Hülfsbedürftigen anzunehmen und zu erbarmen. Sie enthalten sich des Zorns, und geben dem Unwillen keinen Raum; sie halten Treu und Glauben, und sind friedfertig; was sie reden und versprechen, ist eben so wahr und kräftig, als ob sie es beschworen hätten. Den Eid halten sie für unerlaubt und für schlimmer als den Meineid, und denjenigen für unwahrhaft, der die Wahrheit erst durch Gott bestätigen muß. Die Schriften der Alten studiren sie mit großem Fleiße, und bemerken daraus vorzüglich das, was zum Wohlseyn des Körpers und der Seele dient. Besonders bemühen sie sich, die Arzeneien gegen mancherlei Krankheiten, die heilsamen Eigenschaften der Wur-

zeln,

zein, Kräuter und Mineralien zu erforſchen. Wer in dieſe Geſellſchaft aufgenommen wird, nimmt nicht ſogleich an ihren Verſammlungen und gemeinſchaftlichen Mahlzeiten Theil; er bekömmt ein weißes Kleid, ein Schurztuch und ein Beil oder anderes Werkzeug zur Arbeit. Hat er ſich eine Zeit lang keuſch und mäßig betragen: ſo bekömmt er zwar die Speiſe wie die andern, und um der Kaſteiung willen, reines Waſſer; aber er darf noch nicht mit den übrigen in Gemeinſchaft ſeyn und ſpeiſen. Erſt nach zwei Jahren von dieſer Probezeit an wird er dann vollſtändig in die Geſellſchaft aufgenommen: wenn man ihn deſſen würdig findet. Ehe man ihn aber zuläßt: muß er ſich eidlich verpflichten; Gott zu dienen, und Gerechtigkeit gegen die Menſchen zu üben; niemanden weder aus eignem Vorſatz, noch durch Anderer Anregung zu ſchaden; boshafte ungerechte Menſchen zu haſſen; den Frommen beförderlich zu ſeyn; jedermann Treue und Glauben zu halten; der Obrigkeit Gehorſam zu leiſten, weil ohne Gottes Willen keiner ein obrigkeitliches Amt verwalten könne; im Fall er ſelbſt andern vorgeſetzt würde, ſeine Gewalt nicht zum Nachtheil der Unterthanen zu mißbrauchen; ſich nicht durch Pracht in der Kleidung auszuzeichnen; ſtets die Wahrheit zu lieben, und die Lügner gründlich zu überführen; ſeine Hände vom Diebſtahl und ſeine Seele von unrechtem Gewinn rein und unbefleckt zu erhalten; die Geheimniſſe vor ſeinen Brüdern nicht zu verbergen, andern nicht zu ihrer Sekte gehörenden aber, ſelbſt mit Gefahr ſeines Lebens, nichts davon zu eröffnen. Der Neuaufgenommene muß endlich verſprechen, daß er

die Lehre des Ordens ſo, wie ſie, von ihren Vorfahren her, empfangen worden, wieder überliefern, alle Mörder fliehen, die Bücher ihrer Lehre und die Namen ihrer Engel für ſich behalten wolle.

Die Seelen halten ſie für unſterblich. Sie beſtehen nach ihnen aus dem ſubtilſten Aether; und werden in die Leiber, deren Materie ſie für vergänglich halten, gleichſam als in Gefängniſſe, eingeſchloſſen, weil ſie zu ſehr nach der natürlichen Luſt getrachtet haben. Sobald ſie aber von den fleiſchlichen Banden, als von einer langen Dienſtbarkeit, befreit würden, fühlen ſie wieder empor. Sie ſtimmen darin mit den Griechen überein, indem ſie ſagen: die frommen Seelen ſchwebten jenſeit des Meers, wo ihnen alle Freude und Luſt bereitet ſey, wo ſie weder Regen, noch Schnee und Hitze empfänden, und von einem lieblichen Zephyr erfriſcht würden; die böſen Seelen hingegen kämen in Gegenden, wo ungeſtüme, rauhe Witterung und ewiger Winter herrſche, wo nichts als Jammern, Wehklagen und unaufhörliche Marter ſey.

Philo ſpricht in der Abhandlung quod omnis probus liber von der Weisheit und Tugend, daß Gott den Samen dazu in aller Menſchen Herzen gelegt habe; obgleich die Anzahl der Weiſen, Gerechten und Frommen nur klein ſey. Er erwähnet als ſolche die Weiſen Griechenlands, die Magier, die Perſer, die Gymnoſophiſten der Indier; und gehet dann zur Beſchreibung der praktiſchen Eſſäer über. „Auch in Paläſtina und Syrien", ſagt er, „iſt dieſe Gattung weiſer und tugendhafter Menſchen nicht fremd. Von dieſen Ländern bewohnt das volkreiche

Geſchlecht der Juden einen nicht kleinen Theil. Unter dieſen werden einige, ungefähr 4000 an der Zahl, wegen ihrer Heiligkeit Eſſäer genannt: weil ſie Gott mit gröſſter Gewiſſenhaftigkeit dienen, nicht durch Schlachtung von Opfern, ſondern indem ſie ihre Gemüther ſelbſt der Heiligkeit weihen. Sie leben in Dörfern, und fliehen die Städte, wegen der den Bürgern derſelben gewöhnlich eigenen Laſter; auch kennen ſie die Gefahr, die aus dem gedrängten Zuſammenleben, und aus der unheilbare Anſteckung verurſachenden peſtartigen Beſchaffenheit der Luft entſteht. Sie leben theils vom Ackerbau, theils von im Frieden blühenden Gewerben. Sie ſind wohlthätig gegen die Ihrigen und gegen ihre Nächſten; legen kein Geld zurück, und kaufen ſich keine Landgüter von reichen Einkünften, ſondern ſorgen nur für die täglich nothwendigen Bedürfniſſe. Frugalität ſchätzen ſie höher, als Reichthum. Sie verfertigen nichts, was man im Kriege braucht, nicht einmal ſolche Sachen, die auch im Frieden leicht gemißbraucht werden können. Von allem, was zum Handel gehört, wiſſen ſie nichts; es fehlt ihnen alſo auch alle daraus entſtehende Veranlaſſung zur Habſucht. Keiner iſt unter ihnen ein Diener, frei dienet ein jeder wechſelſeitig dem andern. Das Herrſchen (das Verhältniß zwiſchen Herren und Sklaven oder Knechten) halten ſie für ungerecht, gottlos und dem Rechte der Natur widerſtreitend, die, wie eine Mutter, alle Menſchen gleich erzeugt, und nicht blos dem Namen nach, ſondern in der That, als leibliche Geſchwiſter erzogen habe. Durch die Ränke der Habſucht ſey dieſe Verwandtſchaft untergraben, und

aufgelöst werden; durch sie sey an die Stelle der Vertraulichkeit Entfremdung der Gemüther, Haß an die des Wohlwollens getreten. Die Dialektik überlassen sie, als überflüssig zur Begründung und Befestigung der Tugend in dem Menschen, den Sophisten (verborum captatoribus); die Naturphilosophie hingegen, in so fern sie die Fassungskraft der Menschen übersteigt, denen, die Lust am Disputiren haben; doch beschäftigen auch sie sich mit ihr, in wie fern sie von dem Schöpfer der Welt und von seiner Schöpfung handelt. In der Moralphilosophie üben sie sich nach Anleitung ihrer väterlichen Gesetze. Den siebenten Tag in der Woche, den sie für heilig halten, feiern sie in ihren heiligen Häusern oder Synagogen; die jüngern sitzen zu den Füßen der Alten. Einer liest etwas aus einem Buche vor; einer der Unterichtetern erklärt die dunkeln Stellen, da das Meiste nach Art der alten Philosophen figürlich, oder unter Bildern ausgedrückt ist. Sie werden in der Heiligkeit, Gerechtigkeit, in der Verwaltung des Haus- und gemeinen Wesens, in der Erkenntniß des Wahren, des Guten und Bösen und der gleichgültigen Dinge, und in dem, was geschehen, und unterlassen werden soll, unterrichtet. Alles dieses beurtheilen sie nach der dreifachen Regel: liebe Gott, liebe die Tugend, liebe die Menschen. Ihre Liebe zu Gott beweisen sie durch ihren stets keuschen Lebenswandel, ihre Enthaltung vom Eid und der Lüge, und daß sie Gott für den Urheber alles Guten, aber nicht des Bösen halten. Ihre Liebe zur Tugend geben sie sattsam dadurch zu erkennen, daß sie Geld, Ehrenstellen und Wollüste

ſtandhaft verachten, ſtets arbeitſam, mäßig, einfach, dienſtfertig, beſcheiden, ehrerbietig gegen die Geſetze, beſtändig u. ſ. w. ſind. Ihre Menſchenliebe äußert ſich in ihrem Wohlwollen, ihrer wirklich wunderbaren Gelaſſenheit und Mittheilung aller Dinge. Ihre Verſammlungen ſtehen allen Fremden, die zu ihrem Inſtitute gehören, offen. Alle haben eine Vorrathskammer, aus welcher ſie ihre Kleidungen und die Bedürfniſſe für ihren gemeinſchaftlichen Tiſch nehmen. Ihren täglichen Erwerb heben ſie nicht für ſich auf: ſondern jeder legt ihn in den gemeinen Schatz, aus welchem auch kranke und ſchwache Mitglieder liebreich unterſtützt werden. Für das Alter haben ſie die größte Achtung, und ſind auf alle Weiſe hülfreich gegen daſſelbe durch Rath und That.“

Von den Therapeuten, als der kontemplativen Klaſſe der Eſſäer, rühmt Philo, in der Abhandlung de vita contemplativa, ſie beſchäftigten ſich ſtets mit der Betrachtung der Gottheit, ſelbſt nach Untergang der Sonne. „Die ſich dieſem Inſtitute widmen“, ſagt er, „thun es ganz freiwillig; ſie ſind von der Liebe zu den göttlichen Dingen ergriffen, und gleichſam von einem göttlichen Eifer durchdrungen, bis ſie zu der erſehnten Beſchauung gelangen. Voll des Verlangens nach dem unſterblichen, ſeligen Leben, betrachten ſie ſich als dieſem vergänglichen ſchon entriſſen; und geben ihr Vermögen ihren Kindern oder nächſten Verwandten, oder wenn dieſe fehlen, ihren Genoſſen und Freunden. Um dem tumultuariſchen Leben und den Unannehmlichkeiten der ſtädtiſchen Verhältniſſe zu entgehen, wohnen ſie in Gärten und einſamen Land-

häusern, die nicht weit von einander entfernt sind, um sich gegenseitig beistehen zu können. Jeder hat ein heiliges Häuschen, die sie Semneen oder Monasterien nennen, in welchen sie sich einsam den Mysterien eines heiligen Lebens widmen. Sie nehmen dahin weder Speisen noch Getränke mit. Sie studiren ihre heiligen Schriften, ihre von ihren Vorfahren ihnen überlieferte Philosophie, deren Allegorien sie erforschen, weil sie glauben, daß unter den offnen Worten Geheimnisse der Natur verborgen liegen, die sich durch wahrscheinliche Konjekturen erklären ließen. Sie besitzen alle Kommentare, in welchen die Stifter dieser Sekte viele Denkmäler von dergleichen Allegorien hinterlassen haben, welche die Nachkommen derselben nachzuahmen suchen. Sie verfertigen auch Gesänge und Hymnen zum Lobe Gottes, nach verschiedenen Dichtungsarten und Sylbenmaßen, in erhabenem und religiösem Styl. Sechs Tage hindurch philosophiren sie in jenen Monasterien, ohne in dieser Zeit vor die Thüre zu gehen, oder heraus zu sehen. Am siebenten Tage aber kommen sie in einem gemeinschaftlichen Versammlungsorte zusammen, setzen sich in anständiger Kleidung nach dem Alter in Ordnung, die Hände unter dem Mantel, so, daß die rechte Hand zwischen der Brust und dem Kinne, und die linke an der Seite herab liegt. Nun tritt der älteste und mit den Dogmen dieser Sekte vertrauteste aus ihrer Mitte auf, und hält mit ernstem Anstande und gemäßigter Stimme einen ganz ungekünstelten Vortrag, der nicht blos in dem Ohre bleibt, sondern auch in das Herz dringt; und die andern hören in größ-

ter Stille zu, indem ſie ihren Beifall nur durch Zuwinken und Bewegungen des Kopfes, auch zuweilen ihre Zweifel durch ſchwaches Kopfſchütteln oder durch Aufhebung eines Fingers, zu erkennen geben. In dem Verſammlungsorte iſt ein drei bis vier Fuß hoher Unterſchied, durch welchen die zu dieſer Sekte gehörenden Perſonen, weiblichen Geſchlechts, von dem männlichen getrennt ſind, ſo daß beide Geſchlechter zwar alles hören, aber ſich einander ſelbſt nicht ſehen können. Die Mäßigkeit iſt bei ihnen die Grundlage aller übrigen Tugenden. Sie ſind ſo mäßig, daß einige nur alle drei Tage etwas zu ſich nehmen, ja wohl 6 Tage ausdauern können. Bei Tiſche genießen ſie blos Brod, und ſtatt der Zukoſt Salz, die etwas verwöhntern ſetzen als Würze noch Iſop hinzu. Ihr Getränke beſteht in Waſſer. Sie eſſen, um nicht zu hungern, und trinken, um nicht zu dürſten. Fleiſch und Wein kommt nicht über ihre Zunge, ſelbſt nicht einmal bei ihren feſtlichern und fröhlichern Mahlzeiten, die ſie alle 7 Wochen zu halten pflegen. Auch laſſen ſie ſich dabei von keinem Sklaven bedienen: weil ſie der Meinung ſind, daß die Knechtſchaft der Natur widerſtreite, nach welcher alle Menſchen frei geboren werden. Die Unterhaltung nach Tiſche, bei welchem ebenfalls Brod, Salz und Iſop gegeben wird, und wobei auch Frauen und alte ehrbare Jungfrauen, welche mit den Mannsperſonen bunte Reihe machen, zugegen ſind, iſt dieſelbe, wie bei ihren gewöhnlichen Zuſammenkünften, am ſiebenten Wochentage. Es werden Vorträge gehalten, etwas aus ihren heiligen Schriften vorgeleſen, Aufgaben aus denſel-

den gegeben und gelöst, ihnen die vortrefflichsten Aussprüche an das Herz gelegt, der unter dem Gewande der Worte verborgene Sinn erklärt, und zum Lobe Gottes entweder neu verfertigte und komponirte, oder aus irgend einem alten Dichter genommene Hymnen gesungen. Wenn der Vorsteher vorsingt, begleiten ihn die übrigen leise mit ihren Stimmen; und erst am Ende des Gesanges, bei dem Schlußverse, fällt die ganze Gemeinde mit lauter Stimme ein. Wenn die Gesänge vollendet sind: schaffen die jüngern Leute den vorgedachten Tisch wieder weg, auf welchen ritualmäßig jene heiligste Speise, das gesäuerte Brod, mit Salz und Isop beigesetzt wird, um dadurch dem geweihten Tische im Vorhofe des Tempels Ehrerbietung zu beizeigen."

Noch sagt Philo an einigen Stellen von dem kontemplativen Essäern oder Therapeuten, daß sie ihr Leben der Erkenntniß und Betrachtung der Natur, dem Studium ihrer gewohnten Philosophie und dem Heil ihrer Seele gewidmet, auch nicht blos die einfache Zahl sieben, sondern auch der Kraft dieser vervielfältigten Zahl Achtung beigelegt hätten.

Ich habe das, was diese zwei Schriftsteller, die mit dem Entstehen der christlichen Religion gleichzeitig sind, von der Verfassung und Lebensart der Essäer erzählen, nicht übergehen wollen: weil es auf die Denkungsart, die religiösen und moralischen Grundsätze derselben Licht verbreitet. Diesen Nachrichten zufolge lehrten sie:

Alles in der Welt ist von Gott abhängig.

Der menschliche Wille ist dem ungeachtet frei.

Die menſchliche Seele beſteht aus dem feinſten und reinſten Aether, und iſt unſterblich.

Zu dieſer Unſterblichkeit kann der Menſch nur durch ein frommes, tugendhaftes, unſträfliches Leben gelangen.

Das Zuſammenleben der Menſchen in Städten giebt zu allerlei Laſtern, Verbrechen und Unnatürlichkeiten Anlaß, und iſt der Geſundheit und natürlichen Freiheit und Gleichheit nachtheilig.

Der Eid iſt unerlaubt und irreligiös.

Reichthum, äußere Vorzüge, Knechtſchaft und Sklaverei ſind der natürlichen Gleichheit zuwider, und daher verwerflich.

Der Eheſtand iſt ein Hinderniß der Gottſeligkeit, eines tugendhaften und ruhigen Lebens.

In dieſer Lehre iſt zwar das, was ich Pantheismus nenne, nicht beſtimmt ausgeſprochen: indeſſen blickt er doch aus der Behauptung der Abhänhigkeit der Welt, aller in derſelben befindlichen Dinge und der Menſchen von Gott, und daß die menſchliche Seele aus dem feinſten und reinſten Aether beſtehe, nicht ganz undeutlich hervor. Wenn angenommen wird, daß die Seele von dieſer Natur, und von Gott abhängig ſey: ſo müſſen die Eſſäer ſich unter Gott die allgemeine intelligente Weltſeele gedacht haben; denn die menſchliche Seele war ihnen, eben ſo wie den übrigen ihrer Nation und uns, ein intelligentes Weſen. Die Seelen der Menſchen ſind von Gott abhängig, kann vernünftiger Weiſe nichts anders

heißen, als ſie ſind aus Gottes Weſen, Modifikation der göttlichen Vernunft, des göttlichen Weltgeiſtes; und es wäre Unvernunft zu glauben, das Weſen der Seele beſtehe aus etwas anderem, das in der großen heiligen Natur, unter dem Schleier der Erſcheinungen, gar nicht vorhanden wäre. Ganz dieſer Vorſtellung gemäß, vergleichen auch die jüdiſchen Kabbaliſten das Weſen Gottes mit einer feinen Luft, welche nicht gefaßt, oder begriffen werden kann: die Eſſäer oder Therapeuten waren aber nichts anders als Kabbaliſten, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie nichts von dem Emanatismus wußten. Außerdem hatten die Eſſäer höchſt wahrſcheinlich einen geheimen theologiſchen Lehrbegriff, eine eſoteriſche Religion: denn ſie mußten ſchwören, ihre Lehren geheim zu halten, keinen Fremden zu offenbaren, und denen, die zu ihrer Sekte traten, wieder eben ſo zu überliefern, wie ſie ſolche empfangen hatten. Ihr Gott war kein anderer, als der Gott Moſis, der Hohenprieſter, Davids, Salomons, der Propheten, der Brachmanen, der Magier und überhaupt der orientaliſchen und ägyptiſchen Weiſen. Sie waren ſolche Juden, welche morgenländiſche und ägyptiſche Philoſophie mit der jüdiſchen in Verbindung brachten: jene beſtand aber, wie wir geſehen haben, in dem innern geiſtigen Pantheismus. Hierzu kömmt, daß das Inſtitut der Eſſäer, nach Joſephus, viel Aehnliches mit dem Pythagoräismus gehabt hat. Man weiß aber, daß Pythagoras und die Pythagoräer von Gott ſagten, er ſey die durch die Natur verbreitete Seele, der Weltgeiſt, von deſſen Subſtanz die menſchlichen Seelen abſtammten;

oder wie Clemens von Alexandrien*) es ausdrückt: Gott sey nur Einer (die Monas), aber nicht außer, sondern in der Welt, und durchaus in der ganzen Sphäre. Da neben den Tugendübungen und den mathematischen Wissenschaften die Lehre von Gott und der Welt gleichsam den Mittelpunkt und Kern der pythagoräischen Philosophie ausmachte; die Essäer aber die Pythagoräer nicht blos in ihrer äußeren gesellschaftlichen Einrichtung und in ihren Tugendübungen nachgeahmt haben werden: so folgten sie auch ohne Zweifel dem philosophischen theoretischen Lehrbegriffe derselben. Philo bezeugt auch, in seiner Abhandlung de vita contemplativa, mit ausdrücklichen Worten, daß sich die Therapeuten mit der Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge vorzüglich beschäftiget haben.

Es ist noch ein Umstand, der mich nicht ohne Grund vermuthen läßt, daß der theologische Lehrbegriff der Essäer und Therapeuten in dem esoterischen Pantheismus bestanden habe. Wenn nemlich erweislich ist, daß Philo und Josephus Essäer waren: so wird auch ihre pantheistische Vorstellung von Gott die Vorstellung dieser Sekte gewesen seyn. Philo gedenkt der beiden andern jüdischen Sekten, der pharisäischen und sadducäischen, mit keinem Worte. Dagegen erwähnt er der Essäer und Therapeuten ausführlich in den zwei oben angeführten Abhandlungen, und legt ihnen, ohne sie im Geringsten zu tadeln, das vorzüglichste Lob bei. Diesen uneingeschränkten Beifall würde er ihnen zuverlässig nicht ertheilet haben: wenn er

*) In der Adhort. ad Gentes S. 25. der Baseler Ausgabe v. J. 1666. Fol.

einer der beiden andern jüdiſchen Sekten und andern philoſophiſchen Grundſätzen und Lehren zugethan geweſen wäre. Es iſt daher wahrſcheinlich, daß er ſelbſt, wenigſtens in ſeinen jüngern Jahren, ehe er zu politiſchen Geſchäften gebraucht wurde, zur eſſäiſchen Sekte gehöret, und ſich die Ueberzeugungen derſelben von Gottes Weſen zu eigen gemacht habe. Woher er ſie hatte, durfte er freilich nicht offenbaren: weil er die Pflicht der Verſchwiegenheit auf ſich hatte, die ihm zu ſagen verbot, daß ſeine Vorſtellungen von Gott auch die der Eſſäer wären. Von ihrer Lebensart, ihren Sitten und Gebräuchen durfte er wohl reden: da das, was er von ihnen ſagte, weder ein Geheimniß war, noch ihnen zum Nachtheil, ſondern vielmehr zum Lobe und zur Vermehrung ihres guten Rufs gereichte.

Was Philo's Lehre von Gott betrift, ſo drückt er ſich in mehrern Stellen ſeiner Schriften ganz im Geiſte des Pythagoras und der morgenländiſchen Philoſophen aus. So heißt es z. B. in der Abhandlung von der Sprachenverwirrung: Gott erfüllet alles; er iſt von nichts eingeſchloſſen oder gehalten, ſondern er umfaßt, enthält alles; er allein iſt zugleich allenthalben, und doch auch an keinem beſtimmten Orte. Nicht an dieſem: denn er hat den Ort, die Gegend mit ihren Geſchöpfen gemacht; und es iſt nicht ſchicklich, den Schöpfer in ſein Geſchöpf einzuſchlieſſen. Allenthalben aber iſt er: weil ſeine Macht und Kraft durch Erde, Waſſer, Luft und Himmel verbreitet iſt; dieſe alſo keinem Theile der Welt fehlt, ſondern in derſelben durch unſichtbare Bande alles unter einander feſt

hält, damit es nie sich auflöse. Im 1sten Buche der Allegorien des Gesetzes wird Gott die Seele des Universum genannt und gesagt: „Gott erfüllet alles, er durchdringet alles; nichts ist, das er seines Wesens leer und ledig ließe; und welchen Ort könntest du einnehmen, in welchem Gott nicht wäre“? — In eben diesem Buche *) wird Gott die allgemeine Intelligenz (intellectus universalis) genannt, und weiterhin **): „Gott ist nirgend; denn er wird nicht eingeschlossen, sondern schließt alles in sich: denn es folgt nothwendig, daß das, was in einem Orte ist, nicht enthält, sondern enthalten wird“. An einer andern Stelle ***) heißt es: „man kann Gott mit Recht den Mann und Vater aller Dinge nennen, der allen Wesen den Samen und die Zeugung verleiht“. — Ferner ****): „Gott bedarf, als ungezeugt und als Schöpfer aller Dinge, der zufälligen Beschaffenheiten der Kreaturen nicht. — Man giebt ihm Füße; etwa zum Fortgehen? aber wohin könnte er gehen; da er alles erfülle? Er empfängt von niemanden etwas, da er nicht allein nichts bedarf, sondern auch alles besitzt, einnimmt“. — „Ringsumher“, wiederholt Philo an einem andern Orte *****), „umfaßt, umschließt Gott alles; er enthält und wird nicht enthalten. Diese sinnliche Welt, die wir sehen, ist Gottes Haus; und in wie fern sie gut ist, die Wirkung der

*) Im 2ten Buche der Allegor. des Gesetzes, p. 44.
**) Ebendas. p. 47.
***) In der Abhandl. daß das Schlechtere dem Besseren nachzustellen pflege, p. 122.
****) In der Abh. von der Unveränderlichkeit Gottes. p. 109.
*****) In der Abh. von den Träumen. p. 281.

Kräfte des einzigen wahren Gottes. Die Welt iſt das Haus und die wahre Pforte zum Himmel (ſagt Jakob nach ſeinem Erwachen aus dem Traume von der Himmelsleiter 1. B. Moſ. 28. 17). Dieſes will ſagen: Die unkörperliche Welt, die aus Ideen beſteht, in derjenigen, die nach göttlichen Geſetzen gebildet wird, können wir uns nicht anders vorſtellen, als wenn wir aus dieſer ſichtbaren, den Sinnen unterworfenen Welt emporſteigen. Denn wir können überhaupt eine unkörperliche Sache nur durch Abſtraktion von der körperlichen denken. — Eben ſo erlangen wir unſere Kenntniß von der unkörperlichen Welt durch die Sinnenwelt: denn dieſe iſt der Eingang zu jener. So wie der, welcher eine Stadt kennen lernen will, durch das Thor eingehen muß, müſſen auch die, welche die unſichtbare Welt kennen lernen wollen, als Fremdlinge, durch die Kenntniß der gegenwärtigen ſichtbaren in dieſelbe eingeführet werden". — Und ſolcher Stellen, die den innern Pantheismus ausdrücken, giebt es in den Werken des Philo noch mehrere.

Noch darf ich nicht vergeſſen, zu bemerken, daß die Art, wie, nach Philo, die Eſſäer die Schriften Moſis und der Propheten allegoriſch erklärten, auch dem Philo ſelbſt eigen iſt. Auch er glaubte, daß unter dem äußeren Worte oder Ausdrucke ein tieferer Sinn verborgen liege, und hat nach dieſer Methode ſehr viele Stellen aus den moſaiſchen und prophetiſchen Schriften, oft freilich ſeltſam genug, erklärt. Um ſich davon zu überzeugen, braucht man nur die zwei Bücher von den Träumen, beſonders die Erklärung des Traumes, in welchem Jakob die Him-

meisleiter sah, und der von ihm, nach seinem Erwachen, gesprochenen Worte zu lesen. Da diese Erklärungsart besonders den Therapeuten in Aegypten eigenthümlich gewesen zu seyn scheint, indem Philo dieselbe als etwas Charakteristisches bemerkt, und sie keiner der andern jüdischen Sekten beilegt; Philo aber dieser Erklärungs-Methode selbst folgt: so gehet auch aus diesem Umstande ein Zeugniß hervor, daß dieser berühmte und sinnreiche jüdische zu Alexandrien in Aegypten geborne Schriftsteller zu der Sekte der Essäer, besonders der Therapeuten, gehöret habe. So wie aber Philo den Essäern oder Therapeuten in dieser Art die heiligen Schriften der Juden zu erklären folgte: so ist auch höchst wahrscheinlich die pantheistische Vorstellungsart, die in Philo's allegorischen Erklärungen von Gott vorkommt, aus jener Quelle geflossen.

Daß Philo der Sekte der Essäer zugethan, und seine Lehre von Gott, der Welt und der menschlichen Seele auch die ihrige gewesen sey, hat auch schon der gelehrte Brucker geahnet. Er sagt nemlich von Philo: er habe sich zur pythagoräisch-platonischen Philosophie, angewandt auf die orientalische und mosaische, bekannt; in dieser Art habe er auch philosophirt und den Buchstaben des mosaischen Gesetzes allegorisch, nach den Lehrsätzen der pythagoräisch-platonischen und orientalischen Philosophie erklärt, und Mosen diese gesammte Philosophie zugeeignet (worin Philo allerdings Recht hatte, da, wie erwiesen worden, die Lehre des Pythagoras, des Plato und der orientalischen Philosophen, als der ältesten und ursprünglichen, in der That auch die Lehre Mosis

und der Propheten war). Brucker fügt hinzu: in dieſer Art zu philoſophiren ſcheine Philo durch die Inſtitute der Eſſäer und Therapeuten beſtärkt worden zu ſeyn. Hieraus folgt, daß Brucker ſelbſt dafür gehalten haben müſſe, daß dieſe Philoſophie und Methode zu philoſophiren den Eſſäern und Therapeuten eigen geweſen ſey, und daß Philo zu ihrer Sekte gehört habe: denn ſonſt könnte er dieſe Philoſophie von ihnen weder erfahren haben, noch darin beſtärkt worden ſeyn. Zu den bereits angeführten Gründen, daß Philo ein Eſſäer geweſen ſey, kömmt auch noch der, daß er ſich in einigen Stellen ſeiner Schriften an die Geweihten mit der Bitte wendet: die geheimen Lehren ja keinem Ungeweihten zu offenbaren. Dieſe Geweihten können aber keine andern geweſen ſeyn, als die Eſſäer oder Therapeuten.

Brucker ſagt noch von Philo, man könne ihn, wegen jener allegoriſchen, orientaliſch-griechiſchen Art den Moſes zu erklären, mit Recht unter die vorzüglichern Kabbaliſten rechnen. Wir können ihm auch hierin nicht Unrecht geben. Die Kabbaliſten folgten jenen philoſophiſchen Grundſätzen und der aus ihnen hergenommenen Erklärungsmethode ebenfalls. Auch ſie hielten Gott für das die Natur durchdringende und beſeelende Weſen. Wenn nun Philo in die vordere Reihe der Kabbaliſten geſetzt zu werden verdient, und zur Verbindung der Eſſäer oder Therapeuten gehörte: ſo muß man auch zugeben, daß die Eſſäer und Therapeuten im Grunde Kabbaliſten waren, ſo wie die Brachmanen, Magier

und

und andere Prieſter der orientaliſchen Religionen, die alle Aeſte eines und deſſelben Stammes ſind. Denn Brachmanismus und Magie ſind eben, in wie fern ſie auf die moſaiſchen und prophetiſchen Schriften angewandt werden, Kabbalismus. Brucker hält auch die Eſſäer und Therapeuten ausdrücklich für Kabbaliſten: denn er ſagt, die jüdiſche Kabbala ſey aus Aegypten nach Paläſtina verpflanzt worden, als die eſſäiſche Sekte die Lehren und Inſtitute der Aegypter und Syrer nachzuahmen angefangen hätte. Da die Eſſäer, ſetzt Brucker hinzu, ihre Lehre geheim gehalten hätten: ſo habe Simon Schetachides die Kabbala, die aus der orientaliſchen (indiſchen), zoroaſtriſchen (perſiſchen), ägyptiſchen, pythagoräiſchen, platoniſchen und jüdiſchen Philoſophie zuſammengeſetzt ſey, zu ihnen nach Paläſtina gebracht. Wer erkennt auch nicht in der Beſchreibung, die Philo in ſeiner Abhandlung von der beſchaulichen Lebensart, von den Eſſäern oder Therapeuten macht, die Anfänge der Kabbaliſtik und Gnoſis? Sie widmeten ſich in ihren kleinen Wohnungen, die Semneen oder Monaſterien hießen, in größter Abgeſchiedenheit den Myſterien eines heiligen beſchaulichen Lebens, dem Studium der ihnen von ihren Vorfahren hinterlaſſenen heiligen Schriften und der Philoſophie. Sie hielten dafür, daß unter den Worten der moſaiſchen und prophetiſchen Schriften Naturgeheimniſſe verſteckt wären; und ſuchten die, ihrer Meinung nach, in jenen Worten enthaltenen Allegorien durch wahrſcheinliche Konjekturen zu erklären. Sie ahmeten hierin den Stiftern ihrer Sekte nach, die ihnen viele Schriften, die dergleichen Erklärun-

gen enthielten, hinterlaſſen hatten. Welche andere als Allegorien vorgetragene, von ihrem Verfahren ererbte Philoſophie konnte es wohl ſeyn, als die Orientaliſch-Pythagoräiſch-Platoniſche? außer welcher es ſonſt keine gab, auf welche Philo's Beſchreibung paſſen könnte. Wirklich wendeten ſie auch, wie aus Philo's Erklärungen ſelbſt erhellet, dieſe Philoſophie auf die moſaiſchen und prophetiſchen Schriften, ſo wie in der Folge auch auf Jeſum und ſeine Lehre an. Die charakteriſtiſchen Kennzeichen des Eſſäismus und Therapeutismus ſind der Orientalismus, Pythagoräismus und Platonismus ihrer Philoſophie, die Darſtellung derſelben unter Allegorien und Symbolen, und die Erklärung der in den moſaiſchen und prophetiſchen Schriften vorgetragenen Lehren und Erzählungen, nach jener Philoſophie, deren Vorſtellungen ſie unter den Worten der letzten verſteckt zu ſeyn glaubten. Eben dieſe Eigenſchaften finden auch ſpäter bei den Kabbaliſten und Gnoſtikern, die in der erſten Hälfte des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts entſtanden, und ſich nur dadurch unterſchieden, daß jene bei dem Moſaismus, dieſe hingegen bei dem Chriſtianismus, Gebrauch davon machten. Die jüdiſchen Eſſäer und Therapeuten, welche keine Chriſten wurden, und ſich jener Methode, die moſaiſchen und prophetiſchen Schriften zu erklären, bedienten, erhielten den Namen der Kabbaliſten; ſo wie diejenigen, welche ſich zum Chriſtenthume bekannten, Gnoſtiker genannt wurden, oder ſich ſelbſt ſo nannten.

Mit der Behauptung, daß die orientaliſche Philoſophie ein Beſtandtheil der eſſäiſchen war, ſtimmt überein,

was Josephus im 1sten Buche seiner Schrift gegen den Apion, aus Klearchs Buche von dem Schlafe, anführt. Klearch, ein Schüler des Aristoteles, berichtet nemlich, dieser sein Lehrer habe ihm erzählt, daß er in Asien einen Juden kennen gelernt habe, der aus Cölesyrien gebürtig, und aus dem Stamme der Philosophen gewesen sey, die bei den Indern Calani, und von den Syrern, nach dem Lande Judäa, wo sie wohnten, Juden genannt würden. Dieser Jude habe viele in seine Herberge aufgenommen, und sey von den obern Gegenden herab in die am Meere gelegenen Gegenden gezogen. Er sey nicht allein sehr stark in der griechischen Sprache und Rede, sondern auch an Geist gewesen. Mit ihm, dem Aristoteles, hätten sich mehrere Gelehrte um ihn versammelt, deren Weisheit er auszuforschen gesucht, und denen auch er Einiges von der seinigen mitgetheilt habe. Thomas Burnet macht in seiner Archaeologia philosophica, s. doctrina antiqua de rerum Originibus (Lond. 1692. 4to p. 70.) die Anmerkung: er verstehe die Stelle Klearchs beim Josephus so, daß jener meine, nicht die Juden überhaupt, sondern die Schule der Essäer stammten von den Brachmanen ab; welche Meinung denn auch um so weniger verwerflich ist, da, nach Klearch, Aristoteles von seinem jüdischen Philosophen noch rühmt, daß er eine außerordentliche Keuschheit und Enthaltsamkeit im Essen bewiesen habe; welches Lob Josephus und Philo nur den Essäern und Therapeuten ertheilen, und das von Clemens v. Alex. auch den Brachmanen der Indier gegeben wird (Strom. L. III.).

Obige Betrachtung läßt ſich auch noch mit der Meinung des Hyde vereinigen, welcher in ſeinem Werke de Religione veterum Persarum den Brahama oder Brahma der Indier für den Abraham des Moſes hält, von welchem die Brachmanen oder Brahmanen ihren Namen, ihre Wiſſenſchaft und Religion empfangen hätten. Die Lehre, welche urſprünglich den Stammvätern des jüdiſchen Volks eigenthümlich war, und in der Folge entſtellet wurde, konnte wohl auf irgend eine Weiſe unter den Eſſäern beſſer und reiner, als unter den Phariſäern erhalten worden ſeyn. Jene Abſtammung der Brachmanen von Abraham kommt auch dem vortrefflichen Jeruſalem in dem 2ten Theile ſeiner Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der chriſtlichen Religion, wahrſcheinlich vor. Es iſt die Rede von Abrahams Vater Thara, von welchem aus dem Buche Joſua bekannt iſt, daß er die erſten Götzenbilder oder Talismane (ſymboliſche Bilder des höchſten allgegenwärtigen Gottes) verfertiget habe. Dann heißt es: „Nach den älteſten indiſchen Jahrbüchern iſt in dem erſten Menſchenalter ein Fürſt oder Rajah, Thara, in Indien geweſen, deſſen Sohn (Abraham), mit Verlaſſung ſeiner väterlichen Religion, mehr weſtwärts gezogen, und der Stifter der jüdiſchen Religion geworden. Dies iſt nach der größten Wahrſcheinlichkeit doch wohl niemand anders, als dieſer Thara, der nach der Angabe der Braminen, gar wohl als ein indiſcher Fürſt angeſehen werden kann: da Ur, der Wohnſitz des Thara, mehr oſtwärts lag, als es nach der gewöhnlichen Meinung gehalten wird.“ —

Der Uebergang des Brachmanismus und der orientaliſchen Philoſophie von Gott und der Natur überhaupt in das Judenthum, ihre Erneuerung in Aegypten durch Moſes, und die Erhaltung derſelben unter den Eſſäern insbeſondere, iſt alſo ſo unglaublich nicht. Mit dieſer Philoſophie ließ ſich auch die pythagoräiſche und platoniſche um ſo leichter vereinigen: da ſie in der Hauptſache mit jener übereinſtimmten; wenn man auch der Nachricht einiger Alten, daß Pythagoras und Plato ihre Lehren ſelbſt aus jener orientaliſchen Quelle geſchöpft hätten, keinen Glauben beimeſſen wollte.

Was von Philo geſagt worden iſt, er ſey ein Therapeute geweſen, wird auch von Joſephus gelten müſſen; er war ein Eſſäer. Wie kurz fertiget er in den oben angeführten beiden ausführlichern Stellen die Sekten der Phariſäer und Sadducäer ab! mit welcher Vorliebe und Ausführlichkeit hingegen verbreitet er ſich über die Eſſäer! Auch er drückt ſich in ſeiner Schrift gegen Apion, im zweiten Buche, über Gott auf eine Art aus, die nicht zweifeln läßt, daß er ähnliche Vorſtellungen, wie Philo, von Gott hatte. Es heißt daſelbſt: Gott hat (enthält, beſitzt) Alles; er iſt der Vollkommenſte, Erſte, er genüget ſich ſelbſt und iſt allem genugſam (durch ihn hat alles ſein Weſen, es giebt nichts, deſſen Seyn durch etwas anderes, als allein durch das göttliche Weſen beſtände); er iſt der Anfang, das Mittel und das Ende (das Weſen, Seyn und Beſtehen, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft). Unter allen iſt er durch ſeine Werke und die Aeußerungen ſeiner Kraft hervorleuchtend

und offenbarer, als alles; seiner Gestalt und Größe nach, ist er unaussprechlich. Denn alles Materielle, von so hohem Werthe es auch seyn mag, ist doch, mit ihm verglichen, so viel wie nichts; und es giebt keine Kunst, durch die er abgebildet werden könnte. Wir sehen auch weder etwas ihm Gleiches, noch können wir ein solches erdenken und entwerfen. Er ist heilig; wir sehen seine Werke, das Licht, den Himmel, die Erde, die Sonne, den Mond, die Gewässer, das Meer, die Geschlechter der Lebenden, die Menge von Früchten. Alles dieses hat Gott gemacht, nicht mit Händen, nicht durch Arbeiten, noch hat er dazu Mitarbeiter bedurft; sondern als er dachte, es sey gut, so war es auch da. (Durch sein eigenes Wesen, aus ihm selbst ist es hervorgebracht.)

Es bedarf keiner weitern Ausführung, daß in diesen Sätzen der innere Pantheismus enthalten ist. Das gestaltlose Wesen Gottes muß sich durch sein ganzes Reich, das All, die Welt verbreiten. Als ein Wesen, das sich selbst und allen andern Dingen genugsam ist, bedarf es keines andern, von dem es sein Daseyn hätte: da hingegen alle übrige Dinge sich selbst nicht genug seyn können, ihr Wesen, ihr Daseyn nicht von sich selbst haben, sondern Aeußerungen seines Wesens und Seyns, sein Eigenthum selbst sind; der Grund ihrer Genugsamkeit liegt lediglich nur in seinem Wesen. Seine Werke, die Aeußerungen seiner Kraft, verkündigen ihn; und er allein ist es, der durch sie offenbar wird, offenbarer als irgend etwas nur seyn kann; oder wie Paulus sagt: Gott ist nicht fern von uns, man kann ihn finden und fühlen ꝛc.

Es iſt Schade, daß die von Joſephus am Beſchluß ſeiner jüdiſchen Alterthümer verſprochene Schrift von den jüdiſchen Vorſtellungen von Gottes Weſen entweder nicht von ihm geſchrieben worden, oder verloren gegangen iſt; wir würden dann von dieſes vernünftigen Mannes Lehre von Gott noch beſtimmter urtheilen können.

Der Beweis, daß Joſephus zur eſſäiſchen Sekte gehöret habe, wird durch eine Stelle in ſeiner Selbſtbiographie ſehr verſtärkt. Sie lautet ſo: „Als ich mein ſechszehntes Lebensjahr angetreten hatte: beſchloß ich, unſere Sekten kennen zu lernen, deren, wie ich ſchon geſagt habe, drei ſind, Phariſäer, Sadducäer und Eſſäer. Denn ich glaubte, eine leichtere Wahl unter ihnen treffen zu können, wenn ich ſie alle kennen lernte. Bei harter Koſt und großer Arbeit durchging ich alſo alle drei. Mit dieſer Erfahrung war ich aber nicht zufrieden: ſondern, da ich von einem gewiſſen Banus hörte, der in einer Einöde lebe, ſich ſeine Kleidung aus Baumdaſt mache, ſich von Früchten nähre, die die Natur freiwillig hervorbringt, und um keuſch zu bleiben, bei Tag und Nacht ſich kalter Bäder bediene; entſchloß ich mich, ſeine Lebensart zu ergreifen, und kehrte, nachdem ich drei Jahre bei ihm zugebracht hatte, wieder in die Stadt zurück. Neunzehn Jahre alt, trat ich dann in das bürgerliche Leben ein, und bekannte mich zu der Sekte der Phariſäer, welche der ſtoiſchen unter den Griechen am nächſten kömmt". Es ſcheint widerſprechend zu ſeyn, zu behaupten, daß Joſephus der eſſäiſchen Sekte zugethan geweſen ſey: da er ſich doch ſelbſt zu der phariſäiſchen bekannt habe. Allein

als ein Mann, der ſich dem öffentlichen Leben und den Staatsgeſchäften widmete, konnte er ſich nicht öffentlich zu der eſſäiſchen Sekte bekennen: da die Genoſſen derſelben ſich dem öffentlichen Leben entzogen, und keine Staatsbedienungen übernahmen. Dieſe waren blos unter die Phariſäer und Sadducäer vertheilt. Joſephus mußte alſo, wenn er ein öffentliches Amt bekleiden, und auf die Verwaltung des Staats Einfluß haben wollte, ſich zu einer dieſer beiden Sekten bekennen; und er wählte hierzu die phariſäiſche, da deren Lehre der der Eſſäer und der Stoiker am nächſten kam, und die eſſäiſche nur ein Zweig der phariſäiſchen war. Aeußerlich bekannte er ſich alſo zu dieſer; ſeiner Geſinnung nach war er aber ein Eſſäer. Den Einſiedler Banus lernte er wahrſcheinlich erſt durch dieſe, da er ſich bei ihnen zuletzt aufhielt, kennen. Man kann nicht ohne Grund muthmaßen, daß Banus nicht nur ein Eſſäer, ſondern auch aus der Schule Johannes des Täufers geweſen; Joſephus alſo, der ſich drei volle Jahre bei ihm in ſeiner Einſamkeit aufhielt, von ihm in dem Chriſtenthume oder der Lehre Johannes des Täufers unterrichtet worden ſey: denn die Lebensart dieſes Banus iſt der des Johannes vollkommen ähnlich, und nur noch härter und ſtrenger, als die der Eſſäer. Der Gang, den die Religion des Chriſtenthums genommen hat, iſt hier nicht zu verkennen. Sie ging aus dem Judenthume, beſonders dem Phariſäismus, deſſen Anhänger Jeſus nicht wegen ihrer Lehre, ſondern nur wegen ihres Lebenswandels tadelt, zur Schule der Eſſäer, von dieſer zur Jüngerſchaft des Johannes, und von dieſer zu

Jesus, seinen Aposteln und Jüngern über. Der Lehre und Denkweise des Banus muß Josephus (welcher bekennt, daß er es bei den genannten drei Sekten nicht habe bewenden lassen, und mit den bei ihnen gemachten Erfahrungen noch nicht zufrieden gewesen sey) seinen ganzen Beifall geschenkt haben: da er volle drei Jahre bei demselben ausgehalten hat, und ihn bald genug verlassen haben würde, wenn er keine Befriedigung bei ihm gefunden hätte.

Noch ein Grund, daß Josephus die Lehre des Johannes und Jesus wenigstens nicht verwerfen, sondern gebilliget, wenn auch nicht öffentlich bekannt habe, ist sein Zeugniß von beiden, die ihm, als einem gelehrten, für die Religion sich sehr interessirenden Manne, der wenige Jahre nach ihnen und auf dem Schauplatze ihrer Thaten lebte, nicht unbekannt geblieben seyn können.

Von Johannes dem Täufer heißt es im 7ten Kap. des 18ten Buchs der jüdischen Alterthümer des Josephus: „Unter den Juden herrschte die Meinung, das Heer des Herodes sey durch Gottes gerechte Rache, wegen Johannes, der der Täufer genannt wurde, vernichtet worden. Denn der Tetrarch (Herodes) habe diesen besten Mann hinrichten lassen, der die Juden zum Eifer für die Tugend, besonders für Gottseligkeit und Gerechtigkeit, und zugleich zum Bad der Taufe ermuntert habe, welches Gott, wie er sagte, erst dann angenehm seyn würde, wenn sie nicht blos einer oder der andern Sünde sich enthielten, sondern zu ihrem durch die Gerechtigkeit (Sittlichkeit) gereinigten Gemüthe auch die Rei-

niakeit des Körpers hinzufügten". Jenes Urtheil von Gottes gerechter Rache legte Josephus den Juden überhaupt in den Mund: es sind wohl aber hauptsächlich nur diejenigen unter ihnen zu verstehen, die, so wie er, dem Johannes zugethan waren.

Die Stelle, in welcher Josephus von Jesu redet, lautet in demselben Buche im 4ten Kapitel so: „Zu dieser Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn es anders erlaubt ist, ihn einen Mann zu nennen. Denn er verrichtete Wunderwerke, und war ein Lehrer derer, die die Wahrheit willig aufnehmen; er hatte sowohl unter den Juden als den Griechen viele Anhänger. Dieser war Christus; von den Vornehmsten unseres Volks angeklagt, von Pilatus zum Kreuze verdammt, fielen diejenigen, die ihn zu lieben angefangen hatten, dennoch nicht von ihm ab. Denn er erschien ihnen am dritten Tage lebendig wieder, wie solches nebst vielen andern wunderbaren Dingen, die Propheten durch göttliche Eingebung von ihm geweissagt haben; und noch bis auf den heutigen Tag hat das nach ihm benannte Geschlecht der Christen nicht abgenommen". Josephus, geboren im Jahre 39 nach Christi Geburt, lebte noch im Jahre 93 dieser Zeitrechnung; und konnte also von der Vermehrung der Anhänger Jesu, der im 33sten Jahre seines Lebens starb, sehr gut unterrichtet seyn, wenn er auch nicht selbst ein Bekenner der Lehre Jesu gewesen wäre; welches aber wahrscheinlicher ist, da ein bloßer Jude, der die Einführung dieser Lehre gemißbilliget hatte, von Jesus und Johannes gewiß nicht so beifällig geurtheilet haben würde. Josephus,

ein vornehmer, gelehrter, Wahrheit ſuchender und liebens der Mann, Statthalter in Galiläa, ſpricht mit großer und vorzüglicher Achtung von der Sekte der Eſſäer, von Johannes und Jeſus; dieſes macht es wahrſcheinlich, daß er im Grunde ſeines Herzens jener Sekte, und der Lehre Johannis und Jeſus ergeben war, und wirft auch zugleich ein Licht auf das Verhältniß, in welchem das Chriſtenthum zur eſſäiſchen Sekte urſprünglich ſtand. Da das Chriſtenthum, wie ſein Stifter, im Schooße des Judenthums entſprang: ſo muß es auch nothwendig aus einer der drei jüdiſchen Sekten, auſer welchen es im Judenthume keine andere gab, hervorgegangen ſeyn; und dieſes war und konnte keine andere ſeyn, als die eſſäiſche.

Johannes der Täufer und Jeſus waren Eſſäer. Den erſten bezeichnet als ſolchen ſeine ganze Lebensart, die unter den drei jüdiſchen Sekten nur der eſſäiſchen, deren Mitglieder ſich eines höchſt ſtrengen Lebens befleißigten, und in einſamen Gegenden wohnten, eigen war. Er ſprach und handelte als ein Eſſäer, ſagt Stäudlin in ſeiner gründlich ausgeführten Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre; und ich ſetze hinzu, daß man Johannes den Täufer auch darum für einen Eſſäer halten müſſe, weil er, nach Matthäus 3, 7. gegen die Phariſäer und Sadducäer ſo ſehr in heiligen Eifer gerieth, daß er ſie ein Otterngezücht nennt, dieſer Ausbruch ſeines Eifers aber nicht zugleich auch die Eſſäer trift. Johannes ſpricht auch in dieſem Kapitel des Matthäus vom 7ten bis 12ten Vers, ganz in der den Eſſäern eigenen allegoriſchen Art.

Auch von Jeſus findet es Stäudlin wahrſcheinlich, daß er der eſſäiſchen Sekte zugethan geweſen ſey. „Die Uebereinſtimmung der moraliſchen Lehren, und der Denk- und Handlungsweiſe Jeſu", ſagt dieſer gelehrte und einſichtsvolle Theolog, „iſt zu auffallend, als daß ſich mit Grund an einem Zuſammenhange zwiſchen beiden zweifeln ließe. Ob Jeſus durchgängig wie die Eſſäer gelehrt, ob er hier und da an der Lehre und Anſtalt derſelben verbeſſert, oder etwas an derſelben anders modifizirt habe, läßt ſich, da hinlängliche Data zur Beurtheilung dieſes Umſtandes mangeln, nicht wohl ausmitteln. Aber es iſt doch mehr als wahrſcheinlich, daß eine Hauptquelle des Chriſtenthums in dem Eſſäismus liegt.

Was Jeſus vom Eidſchwur lehrte, „eure Rede ſey Ja, Nein: was darüber iſt, iſt übel", findet man nirgends vorher, als bei den Eſſäern; ja, die Lehre der letztern kann hier Licht auf die Lehre Jeſu über dieſen Gegenſtand werfen. Das lebendige Gefühl der natürlichen Gleichheit aller Menſchen, welches Jeſus oft ſo rührend ausdrückt, findet man gleichfalls bei den Eſſäern in einem ſehr hohen Grade; ja, ihr ganzes Inſtitut iſt darauf angelegt, dieſes Gefühl zu nähren. Die Gemeinſchaft der Güter war unter den Eſſäern eingeführet. Sobald die Chriſten in Jeruſalem ſich in eine Gemeinde vereinigten, treffen wir dieſe Gütergemeinſchaft ebenfalls bei ihr an; und Chriſtus ſelbſt ſagte nicht allein von den Reichen, daß ſie nicht in das Reich Gottes kommen könnten, ſondern er ermahnte auch diejenigen, die ihm nachfolgen wollten, ihre Güter den Armen zu geben. Das

brüderliche Zuſammenſpeiſen der Eſſäer, welches eine Art von myſteriöſem Anſehn hatte, und zu welchem ihre Novizen nicht zugelaſſen wurden, und ihre Abwaſchungen waren religiöſe Handlungen, welche dem Abendmahl und der Taufe entſprachen, und faſt dieſelben Bedeutungen und Zwecke hatten. Die gottesdienſtlichen Verſammlungen der erſten Chriſten waren den eſſäiſchen ſehr ähnlich; man las die Bücher des alten Teſtaments vor, und deutete ſie moraliſch; man ſang religiöſe Geſänge, und hielt ein brüderliches Mahl. Auch Jeſus betrachtete, ſo wie die Eſſäer, die Moral als die wichtigſte Wiſſenſchaft. Faſtengeſetze hat Jeſus zwar nicht vorgeſchrieben, aber er faſtete doch ſelbſt. Den Eheſtand haben Chriſtus und ſeine Apoſtel zwar nicht verboten: aber auch gewiß nicht empfohlen oder geboten; ſondern vielmehr davon abgerathen. Dieſes war auch der Fall bei den Eſſäern. Noch ein beſonderer Umſtand tritt hinzu, dieſe nach Stäudlin angeführten Gründe für die Meinung, daß Jeſus ein Zögling und Mitglied des eſſäiſchen Bundes geweſen ſey, zu verſtärken. So hiſtoriſch gewiß nemlich das Daſeyn der eſſäiſchen Sekte unter den Juden iſt: ſo wird gleichwohl derſelben von den Evangeliſten und Apoſteln nicht namentlich gedacht, ob ſie gleich der beiden andern jüdiſchen Sekten, der Phariſäer und Sadducäer, oft erwähnen, und dieſelben tadeln. Jeſus hat auch die Eſſäer oder Therapeuten nie beſtritten, wohl aber die Phariſäer und Sadducäer. Hätte er an dem Leben der erſten etwas zu tadeln gefunden: ſo würde er es eben ſo nachdrücklich geahndet haben, als er es bei den letzten gethan hat.

Da Jesus sich auch auf das Studium der Theologie und Religion mit Eifer gelegt hatte, und dieses Studium in theoretischer und praktischer Rücksicht ihm allein und mit höchstem Interesse am Herzen lag: so konnte es nicht fehlen, daß er, als ein Gottesgelehrter und Religionslehrer, die ganze Lage der Religionswissenschaft seiner Zeit und Nation, folglich auch die Vorzüge und die Mängel und Fehler der religiösen Sekten seines Vaterlandes kennen mußte. Da er nun blos der Pharisäer und Sadducäer tadelnd erwähnt: so ist das ein starker Beweis, daß er mit der Lehre und dem Leben der Essäer oder Therapeuten nicht unzufrieden gewesen seyn müsse. Daß er aber ihnen nicht ausdrücklich Beifall giebt, und nicht einmal ihres Namens erwähnt, scheint darum geschehen zu seyn: weil es vielleicht eine Bedingung war, daß die Quelle seiner Lehre und sein Ausgang aus dem Schooße dieser Gemeinschaft, verborgen bleiben sollte; und eben dieses mag wohl auch der Grund seyn, daß von keinem Evangelisten und Apostel der Periode des Lebens Jesu vom 12ten bis zum 30sten Jahre seines Alters, die allemahlen leer ausfällt, gedacht wird. — Wenn ich nicht sehr irre, so sind die Essäer in dem neuen Testamente unter den Jüngern Johannes des Täufers verborgen; diese machen also die dritte in demselben nicht mit ihrem gewöhnlichen Namen benannte jüdische Sekte aus. Johannes und seine Jünger waren Essäer, und führten eine fromme und strenge Lebensart, so wie auch Jesus. Die Essäer sind also in dem neuen Kanon nicht übergangen: wenn sie auch nicht bei diesem ihren Namen genannt

werden, ſondern Jünger Johannis heißen. — Noch bemerket Herr Conſiſtorialrath und Profeſſ. D. Stäudlin, daß Jeſus, ſo wie Johannes der Täufer, nach Art der Eſſäer und Therapeuten, ſich lange im Verborgenen aufgehalten; ſich, wie ſie, mit Heilung von Krankheiten abgegeben hat; daß er dem moſaiſchen Ceremonienweſen eben ſo abgeneigt geweſen, dem Opfern im Tempel ein reines, tugendhaftes Herz vorgezogen, und ſeine Jünger oder Schüler, nach der Weiſe der Myſterien, vom Leichten zum Schwereren fortgeführet, und ſie ſo allmählich, mit Schonung ihrer Schwächen und Vorurtheile, über ihre wahre Beſtimmung und ihr Verhältniß zu Gott aufzuklären geſucht hat. „Ich hätte euch noch vieles zu ſagen:“ ſprach er ſelbſt einmal, „aber ihr könnet es jetzt noch nicht tragen.“

Ueberdieß hat auch Jeſus, wie ſein Vorgänger, Johannes der Täufer, höchſt wahrſcheinlich zu der erſten Klaſſe Eſſäer, zu den Katharen, den reinen, den vollkommnen Eſſäern oder Therapeuten gehört. Dieſes läßt ſich aus einem auffallenden Charakterzuge ſeiner Lehre und ſeines Lebens ſchließen. Er iſt bei Matthäus 19, 11 und 12 aufgezeichnet. Es iſt die Rede von der Eheſcheidung. Jeſus ſagt den Phariſäern, welche ihn fragten, ob es wohl recht ſey, daß ein Mann ſich, um irgend einer Urſache willen, von ſeinem Weibe ſcheide: Moſes habe den Iſraeliten nur wegen ihres Herzens Härtigkeit ſich von ihren Weibern zu ſcheiden erlaubt; von Anbeginn ſey es aber nicht ſo geweſen. Wer ſich von ſeinem Weibe, im Fall es nicht wegen von ihr be-

gangenen Beiſchlafs mit einem andern geſchehe, ſcheide, und eine andere heirathe, der breche die Ehe ebenfalls. Da meinten ſeine Jünger, es ſey auf dieſe Weiſe nicht gut, ehelich zu werden. Jeſus ſprach darauf alſo zu ihnen: „Das Wort faſſet nicht jedermann, ſondern nur die, denen es gegeben iſt. Denn", ſetzte er hinzu, „es ſind etliche verſchnitten, die ſind aus Mutterleibe alſo geboren; und etliche ſind verſchnitten, die von Menſchen verſchnitten ſind; und etliche ſind verſchnitten, die ſich ſelbſt verſchnitten haben um des Himmelreichs willen. Wer es faſſen mag, der faſſe es." Der Rigorismus von Jeſu Lehre über dieſen Gegenſtand leuchtet aus der letzten Klaſſe Verſchnittener deutlich hervor. Er war, gleich den Katharen, oder reinen und vollkommenen Eſſäern, nicht verheirathet; und hielt nach jener Aeußerung, ſo wie dieſe ſtrengen Eſſäer, den Leib für ein Gefängniß der Seele, für ein Hinderniß der hohen moraliſchen Vollkommenheit und der innigen Vereinigung mit Gott. Denn ob er gleich nicht beſtimmt ſagt, daß er die Selbſtverſchneidung um des Himmelreichs willen billige: ſo laſſen doch die beigefügten Worte „Wer es faſſen mag, der faſſe es" und die Zuſammenſtellung der drei Klaſſen von Verſchnittenen, keinem Zweifel darüber Raum. Unterſuchet und prüfet ſelbſt, ſcheint er ſagen zu wollen, welcher von dieſen drei Fällen gebilliget, und gut geheißen werden kann. Der erſte Fall iſt unfreiwillig erfolgt, und führet keine Moralität mit ſich. Der zweite iſt eine unerlaubte Verſtümmelung: denn ſie geſchieht aus irdiſchen Abſichten. Nur der dritte iſt erlaubt und ohne Sünde:

denn die Verschneidung, die bei denen, die sich auch in der Ehe nicht zu mäßigen wissen, das Hinderniß zu einem heiligen Leben durch die Abtödtung der Fleischeslust entfernt, geschieht um des Himmelreichs willen. — Nach Nach Matthäus 19. 23. 24. verachtete Jesus, als ein ächter Essäer, den Reichthum. Er hält es für schwer, daß ein Reicher in das Reich Gottes komme, aus keinem andern Grunde, als weil der Reichthum ebenfalls ein Hinderniß der Gottseligkeit ist, weil er Gelegenheit giebt, sich blos mit irdischen Dingen zu beschäftigen, und das Heilige und Göttliche zu vernachlässigen, und gänzlich hintanzusetzen; oder weil er die Gleichheit der Menschen aufhebt, und zu Ungerechtigkeiten und Lastern Veranlassung giebt. Die Lehre des Himmelreichs, der reine Pantheismus, muß erstlich durchdacht und überschauet; die Grundsätze desselben müssen in unsere Gesinnung lebendig und fest aufgenommen; es muß in seinem Geiste gedacht, überlegt und gehandelt; alles, was in der Welt und dem Menschenleben mit diesen Grundsätzen nicht bestehen kann, muß zurückgesetzt werden; und es harmonirt mit der Natur und Einrichtung des Himmelreichs so wenig, als mit der des essäischen Vereins, daß die Menschen durch Rang und Reichthum getrennt sind. Wer in jenes und in diesen aufgenommen, und ein würdiges Glied beider seyn will, muß sich seines irdischen Ranges und Reichthums entäußern. „Willst du vollkommen seyn:" sagt Jesus in eben diesem Kapitel V. 21. zu einem Jünglinge, „so gehe hin, verkaufe was du hast, und gieb es den Armen;

ſo wirſt du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach.“

Euſebius hält die Therapeuten, die Philo in ſeinem Buche de vita contemplativa beſchreibt, für wirkliche chriſtliche Aſketen oder Mönche. Er findet zwiſchen beiden die größte Aehnlichkeit in Rückſicht der Gütergemeinſchaft, ihrer Entfernung von weltlichen Dingen und Sorgen, ihrer Enthaltſamkeit, in der Art und Weiſe ſich mit geiſtlichen Dingen zu beſchäftigen, Gott zu verehren u. ſ. w. Er hält ſogar die alten, von ihren Vorfahren ererbten Kommentare der Therapeuten, nicht bloß für Erklärungen der Propheten, ſondern ſogar für Evangelien und Briefe der Evangeliſten und Apoſtel. Ueberhaupt verſteht Euſebius (Kirchengeſch. B. II. K. 17.) alles, was Philo, im erſten chriſtlichen Jahrhunderte, von den Therapeuten ſeiner Zeit ſagt, ſo, als ob er von den chriſtlichen des vierten Jahrhunderts, in welchem Euſebius lebte, und von der von den Evangeliſten geſtifteten chriſtlichen Gemeinde rede. Ob man aber gleich dem Euſebius hierin nicht beiſtimmen kann: ſo gehet doch aus der von ihm zwiſchen den Therapeuten des Philo und ſeinen Aſketen bemerkten Aehnlichkeit ſo viel hervor, daß das Inſtitut der Therapeuten in Aegypten, die Philo keineswegs als zu ſeiner Zeit entſtanden ſchildert, die Grundlage der ſpäter geſtifteten chriſtlichen Gemeinde und Kirche und ihrer Klöſter daſelbſt geweſen, und die Einrichtung und Verfaſſung der Therapeuten der Typus von den aſketiſchen Inſtituten geweſen ſey. Jene Meinung des Euſebius hielt der heilige Hieronyz

mus für so ausgemacht wahr, daß er in seinem Buche de Scriptor Eccles. C. XI. den Philo mit in das Verzeichniß der christlichen Kirchenschriftsteller zu setzen keinen Anstand nahm, weil er in dem Buche de vita contemplativa von der ersten Kirche des Evangelisten Markus handle, und solches zum Lobe der Christen geschrieben habe.

Die ersten Christen nannten sich oft auch Gnostiker, d. i. mit Wissenschaft und Kenntniß begabte Menschen: weil die christliche Religion die wahre Weisheit und Erkentniß der göttlichen und himmlischen Dinge in sich fasse. Später hin bediente man sich in der römisch-katholischen Kirche des Namens Gnostiker, um damit eine Art von Ketzern zu bezeichnen: diese waren aber in der That keine andern, als jene alten christlichen Gnostiker, die noch den ursprünglichen wahren christlichen Glauben hatten, den sie aber, um der Verfolgung zu entgehen, unter dunkeln Symbolen und Allegorien versteckten. Clemens von Alexandrien nennet in seinen Schriften die christlichen Philosophen Gnostiker, mit der wahren Gotteserkenntniß Begabte; wie er denn im 7ten Buche seiner Strometen zu erweisen sucht, daß der Gnostiker heilig sey, und Gott wahrhaft verehre. Auch Athanasius belegt die Asketen in Aegypten, die ein kontemplatives Leben führten, mit diesem Namen; und Sokrates sagt im IV. Buch Kap. 18. seiner Kirchengeschichte: Evagrius Ponticus habe ein Buch zum Gebrauche der Asketen geschrieben, das er Gnosticum, d. i. Anweisung zum kontemplativen Leben, genannt habe.

Einige Fragmente dieſes Buchs ſtehen daſelbſt mitgetheilt. Unter andern wird in denſelben eines Mönchs gedacht, der Μοναχὸς τῆς Παρεμβολῆς τῶν Γνωστικῶν ὁ ὁσιώτατος genannt wird, welches die erſten Ueberſetzer des Sokrates durch magnae auctoritatis monachus de Secta Gnosticorum, oder auch Monachus ex Secta Gnosticorum, nie Spectatissimus, überſetzt haben. Man muß dieſes aber nicht ſo verſtehen, als ob dieſer Mönch ein gnoſtiſcher Ketzer geweſen wäre. Jene Worte heißen nichts anders als, er ſey ein Mönch von kontemplativem Leben geweſen, der in einem Dorfe Namens Parembole, in der Nähe von Alexandrien, gewohnet habe. Er gehörte zu den Aſketen, denen Evagrius und andere den Namen Gnoſtiker beilegen. (S. Bingham Origines eccle-iast. der latein. Ueberſ. von Ertſchor, herausgeg. von Joh. Franz Buddäus 4. 1724. 1. Band. p. 4.)

Da es auf dieſe Art geſchichtlich erwieſen iſt, daß die chriſtlichen Philoſophen urſprünglich Gnoſtiker genannt worden, und auch die Eſſäer oder Therapeuten ſchon früher Gnoſtiker geweſen ſind: ſo haben jene dieſe Benennung von den letztern geerbt; und dieſer Umſtand verbreitet auf die Abſtammung der älteſten Chriſten von den Eſſäern oder Therapeuten und auf das Verhältniß beider zu einander viel Licht. Auch ahmten die erſten Chriſten, die ſich dem geiſtlichen Stande und dem kontemplativen Leben widmeten, den Therapeuten darin nach, daß ſie ſich ſo wie dieſe in die Einſamkeit begaben, und gemeinſchaftlichen Semneen oder Monaſterien lebten; und

wahrſcheinlich waren es urſprünglich Eſſäer, welche in Judäa, beſonders zu Jeruſalem, und jüdiſche Therapeuten, welche in Aegypten das Chriſtenthum annahmen, und die erſten chriſtlichen Gemeinden ſtifteten. Dieſe erſten ägyptiſchen Chriſten ſetzten auch ihre vorige Lebensart als chriſtliche Therapeuten oder Mönche in ihren abgeſonderten Wohnungen, Semneen oder Monaſterien, fort.

Obgleich der Eſſäer im Neuen Teſtamente nicht namentlich gedacht wird: ſo finden ſich doch hier und da Stellen, welche auf ſie hindeuten. Nach Matthäus fanden Maria Magdalena, Maria Jacobi und Salome, die das Grab Jeſu beſuchten, einen Engel, der den Stein von dem Grabe gewälzt, und ſich darauf geſetzt hatte, und deſſen Kleid ſo weiß wie Schnee war. Nach Markus, war es ein Jüngling in einem langen weißen Kleide, der im Grabe ſaß. Nach Lukas waren es zwei Männer mit glänzenden, d. i. weißen, Kleidern, und nach Johannes wieder zwei Engel in weißen Kleidern. Von zwei Evangeliſten, dem Markus und Lukas, wurden alſo die Erſcheinungen bei dem Grabe Jeſu Jünglinge oder Männer, von den beiden andern, Matthäus und Johannes, aber Engel genannt. Es iſt aber zu bemerken, daß Clemens v. Alex. (in Paedagog. L. II. p. 148 der Sylburg. Ausg.) den Evangeliſten Matthäus in Anſehung ſeiner Lebensart als einen Eſſäer ſchildert, indem er blos Hülſenfrüchte, Kräuter und Beeren, aber kein Fleiſch gegeſſen habe, und daß gerade dieſer und Johannes, der Lieblingsjünger Jeſu, jene Erſcheinungen Engel nen-

nen: es wird aber daraus, daß sich diese zwei Evangelisten bei dieser Gelegenheit einer Terminologie des essäischen Bundes bedienen, wahrscheinlich, daß sie Mitglieder desselben waren. Nach den gründlichsten Schriftauslegern heißt das Wort ἀγγελος, welches Luther Engel übersetzt, überhaupt jede Mittelursache, deren sich Gott, die Natur oder der Mensch bedient, um auf die Sinnlichkeit zu wirken. Im besondern Verstande heißen sie auch Boten, Gesandte. Von wem konnten aber jene Boten oder Engel anders gesandt seyn, als von denen, mit welchen Jesus so nahe verbunden seyn mochte, den Essäern? von welchen bekannt ist, daß sie sich in lange weiße Gewänder kleideten. Engel hießen auch die Lehrer und Vorsteher, und so wurden bei den ersten Christen die Lehrer und Vorsteher ihrer Gemeinden Engel der Gemeinde genannt; ein neuer Umstand, der auf den Zusammenhang der ersten Christen mit den Essäern hinweist. Johannes erwähnet in der Offenbarung mehrerer Engel, auch der Gemeinden; aber ohne sie mit ihren besonderen Namen zu nennen, welches den Essäern verboten war. Blitze, Donner und andere Naturerscheinungen kommen in unsern heiligen Schriften ebenfalls unter dem Prädikate der Engel vor. Die Engel bei oder in dem Grabe Jesu waren also ohne Zweifel einige der ersten und vornehmsten Glieder der essäischen Gesellschaft, deren Lokal Bahrdt in seinem biblischen Wörterbuche den Himmel nennt, aus welchem also jene Erscheinungen, Jünglinge, Männer, oder Engel, und auch Jesus herabgekommen, und auch wieder aufgenommen

worden. Paläſtina nannten die Juden beſonders den Himmel: denn ihre Regierungsform war theokratiſch; Gott ihr Geſetzgeber und Regent; und wo Gott wohnet und herrſcht, iſt der Himmel. Paläſtina war ihnen alſo der Himmel, das Reich Gottes. Als in der Folge die Religion der Juden ausartete; und die Eſſäer, ſo wie nach ihnen Jeſus, die wahre Gotteslehre und Religion wieder herzuſtellen ſuchten: behielten jene und Jeſus obige Benennung bei; ſchränkten aber den Namen von Himmel, Himmelreich und Reich Gottes nun bloß auf die Gemeinden ein, in welchen die neue verbeſſerte Lehre gelehrt und befolgt wurde. Die Verſammlungen der Eſſäer waren nun der Himmel, das Himmelreich und das Reich Gottes, welches Jeſus dann über die ganze Erde und über alle Menſchen verbreiten wollte. Und auf dieſe Art ließe ſich denn jene Meinung Bahrdts ohne Zwang rechtfertigen; auch verkündigte Jeſus den Juden ſelbſt die Annäherung des Himmelreichs, wenn ſie ſeine Lehre annähmen und darnach handelten. Er hielt alſo das Judenthum und Paläſtina nicht mehr für den Himmel und das Reich Gottes, wofür es die Juden hielten. Die Namen der Engel, welche die Eſſäer bei ihrer Aufnahme zu verſchweigen ſich verpflichten mußten, waren zuverläſſig nichts anders, als die wahren Namen ihrer Häupter, Vorſteher, Miſſionare u. dergl.

Da die Sekte der Eſſäer und Therapeuten mit der Einführung des Chriſtenthums aus der Geſchichte verſchwindet, und weiter nichts mehr von ihr gehört wird: ſo iſt es wahrſcheinlich, daß ſie ſich in den Chriſtianismus

aufgelöst habe, und von dieser Zeit an unter den Namen Gnostiker, Kabbalisten und christlicher Philosophen erscheine. (S. Kleuker über die Apokryphen des Neuen Testaments S. 113.)

Den Christianismus der Essäer haben auch noch andere Schriftsteller geglaubt und behauptet. Der Pater Cherubin, ein Karmeliter Mönch, trägt diese Meinung in seinem Apparatu biblico Tom. II. p. 603 vor. Auch der Pater Montfaucon gehört zu denen, welche die Essäer für Christen gehalten haben. Bingham im 3ten Bande seiner Origines ecclesiasticae S. 134 tritt dieser Meinung ebenfalls bei. Es ist nemlich die Rede von dem Gebrauche der vorgeschriebenen Gebetsformeln in den ersten christlichen Kirchen, und bei dieser Gelegenheit heißt es: es sey bekannt, daß die Essäer Gott nach gewissen Gebetsformeln verehret hätten, und daß sie Eusebius für Christen, und ihren Kultus für die von den ersten Christen in Alexandrien eingeführte Art Gott zu verehren, gehalten habe. Eusebius war auch (in seiner Kirchengeschichte L. II. C. 17. p. 54) überzeugt, daß Philo bei seiner Schilderung der Essäer und ihres Instituts die Absicht gehabt habe, die christliche Kirche in ihrem Ursprunge darzustellen. Er findet bei ihnen sogar die verschiedenen Klassen der Vorsteher und Diener der ersten Kirche, selbst die Bischöfe; er beruft sich auf die wunderbaren Heilungen, welche, so wie die Essäer, auch Christus und die Apostel verrichteten, auf die Gemeinschaft der Güter, die, wie bei den Essäern, auch unter den ersten christlichen Gemeinden eingeführt war, und auf an-

dere Gründe mehr. Der heil. Epiphanius behauptet (Haere s. XXIX. p. 120), daß Philo den Plan zu den alten Klöstern am See Mareotis bei Alexandrien in Aegypten gegeben habe. Der Verfaſſer der unter dem Namen des Dionyſius Areopagita bekannten Epiſtel χαιω Θερα-πευτῆ (an Cajus den Therapeuten), ſchrieb an einen chriſtlichen Mönch, Namens Cajus, und nannte ihn einen Therapeuten, welchen Namen die Eſſäer bekanntlich ebenfalls führten. Euſebius behauptet auch, daß dieſer Name allen Jüngern Chriſti und den Apoſteln gemein geweſen wäre; erſt ſpäter ſey der Name Chriſten in Gebrauch gekommen. Ein alter lateiniſcher Ueberſetzer eines Kanons des Konciliums in Trullo, welcher einige Vorſchriften in Betreff des Kloſterlebens enthielt, ſchaltete in denſelben das therapeutiſche Leben ein: indem er damit auf die alten Therapeuten anſpielte, von welchen, wie er glaubte, die Mönche im 7ten Jahrhunderte abſtammten. (S. Concil. in Trullo, Cap. XLIII. ἀσκητικὸν, und Beveregg. Cod. Canon. illustr. p. 152.)

Das Räſonnement, welches Basnage in ſeiner Geſchichte der Juden gegen obige Behauptung vorbringt, iſt ohne alle Haltung; es kann ſo wenig die Gültigkeit der Zeugniſſe des Philo und Joſephus, als die daraus fließenden Schlüſſe, umſtoßen. Die angeführten Schriftſteller, die auf ſie bauten, waren den Eſſäern der Zeit und dem Orte nach näher, als Basnage; und konnten richtiger und unbefangener urtheilen, als Er und die katholiſche Parthei, die den eſſäiſchen Urſprung des Katholicismus und des Mönchthums für etwas halten, das der

Würde beider Abbruch thue. Was er von den Protestanten bei dieser Gelegenheit sagt, ist sehr geschickt, unserer oben geäußerten Ueberzeugung noch mehr Nachdruck zu geben. S. 566. des 2ten Bandes im 21sten Kap. des 2ten Buchs heißt es: „Die Protestanten sind über das Alterthum, das hier den Klöstern gegeben wird, nicht eifersüchtig. Sie nehmen nicht allein diese alten Einsiedler (die Essäer) an, und sehen sie in den Rang der Christen: sondern sie bemühen sich sogar, wie die andern (nemlich die Alten), den Ausdrücken des Philo Gewalt anzuthun, um in diesem Geschichtschreiber die Bischöfe und den Eid, den man auf das Abendmahl ablegte, zu finden". Ob die Protestanten das, was in diesem Nachsatze gesagt wird, behauptet haben, wollen wir hier nicht untersuchen. Wir sind mit der Nachweisung des Basnage zufrieden, daß es schon vor uns Protestanten gegeben habe, die in den Essäern die ersten Christen sahen. Der Kardinal Baronius (in Annal. LXIV. No. 6. T. I. p. 629.) behauptet dieses ebenfalls und andere Katholiken mit ihm. „Baronius gesteht", sagt Basnage, „daß diese Einsiedler (die Essäer) unter den Juden geboren waren: er will aber, daß sie zur christlichen Kirche übergegangen wären". „Dieses Geständniß", meint Basnage, „sey ihm genug. Denn wenn ihnen die jüdische Religion den Gedanken an Zurückgezogenheit und einsames Leben eingegeben habe, so konnten sie auch dabei bleiben und verharren; und wenn es solche Einsiedler unter den Juden gegeben habe, so wären es diejenigen, welche Philo vorzüglich den Christen dargestellet hätte" u. s. w. Die

Eſſäer, ſagen wir dagegen, waren freilich unter den Juden geboren: aber wir läugnen, daß ſie orthodoxe Juden waren. Sie gingen in ihren Grundſätzen und Gebräuchen von dem jüdiſchen Tempelglauben und Tempelkultus ab; ſie hatten andere höhere Anſichten von dem großen Gegenſtande der Religion, als die Rabbinen, die dem eingeführten Schlendrian folgten. Basnage giebt ſelbſt zu, daß das Inſtitut der Eſſäer mit jenem des Pythagoras viel Aehnlichkeit und Berührungspunkte gehabt habe; die Gemeinſchaft der Güter, das Gelübde der Enthaltſamkeit, der Armuth und des Gehorſams, die Enthaltung von Fleiſch und Wein u. ſ. w. aber das Weſentlichſte vergißt er, nemlich die Uebereinſtimmung ihrer Lehre von Gott, Welt und Seele, worin ſie gerade von dem gemeinen Judenthume abwichen, und das glaubten, was Chriſtus in der Folge lehrte, und höchſt wahrſcheinlich in ihrer Verborgenheit erlernet hatte. Die Eſſäer wären das lächerlichſte Inſtitut geweſen: wenn ſie blos in äußerlichen Dingen von den Juden ſich hätten unterſcheiden, nur andere Gebräuche, eine andere Lebensart hätten annehmen wollen, ohne zugleich andern Ueberzeugungen zu folgen, als die gemeinen Juden; und dieſe abweichenden Ueberzeugungen hatten ſie, wie gezeigt worden. Basnage führt auch nicht einen einzigen Grund an, warum die Eſſäer oder Therapeuten nicht hätten Chriſten ſeyn oder werden können. Vermöge der Beſchaffenheit ihrer Lehre waren ſie das ſchon, was, nach der durch Jeſum bewirkten Revolution unter den Juden, diejenigen wurden, die Jeſu Lehre annahmen. Sie konnten Chriſten werden,

weil ſie zur jüdiſchen Nation gehörten, in deren Schooße das Chriſtenthum urſprünglich entſtand; und mußten ſich vor allen andern nothwendig dazu wenden, weil ihre Lehre mit der des Chriſtenthums dieſelbe war; oder vielmehr konnte dieſes letzte, da es einmal im Schooße des Judenthums entſprungen war, aus keiner andern Schule hervorgehen, als aus der der Eſſäer oder Therapeuten, welche die aufgeklärteſte unter den Juden war, und eben deswegen auch eine verborgene Gnoſis hatte. In dem Streite über das Judenthum oder das Chriſtenthum der Eſſäer liegt die Wahrheit wohl in der Mitte; und es läßt ſich derſelbe beilegen, wenn man mit uns annimmt, daß ſie weder Juden noch Chriſten in dem gewöhnlichen katholiſch-kirchlichen Sinne waren. Sie waren wahre Hebräer und zugleich wahre Chriſtianer, im ächten Sinne dieſer Wörter, in wie fern die urſprüngliche reine Gottes-, Welt- und Seelenlehre dem theologiſchen und religiöſen Lehrbegriffe beider zum Grunde lag, und denſelben in allen ſeinen Momenten beſtimmte. Wo dieſes Statt findet, verliert ſich der Name des äußerlichen Symbolums, zu welchem der Menſch ſich bekennt, und an ſeine Stelle tritt die wahre allgemeine Urreligion ohne Namen. — Die Eſſäer waren alſo Chriſten, in wie fern aus ihrer Mitte die chriſtliche Lehre hervorgegangen iſt; und urſprünglich hießen die zum Chriſtenthume ſich öffentlich bekennenden Eſſäer, oder Therapeuten, noch nicht Chriſten, ſondern ſie behielten den Namen Therapeuten fort, und wurden Gnoſtiker genannt.

XIV.

Jeſus und die von ihm geſtiftete Religion.

Dieſer groſſe Reformator hatte die Abſicht, die Religion der Urwelt wieder herzuſtellen, und ſowohl den Judaismus als den Ethnicismus auf die einzig wahren Principien derſelben zurückzuführen. Er war in dem Schooße des Judenthums zu einer Zeit geboren, wo neben der gemeinen, blos an äuſſern ſinnlichen Formen klebenden Volksreligion diejenige Philoſophie oder Theologie und Kosmogonie herrſchte, die aus den orientaliſchen, ägyptiſchen und pythagoräiſch-platoniſchen Lehrbegriffen zuſammengeſetzt war. Dieſer Philoſophie hingen unter den Juden in Paläſtina und Aegypten die Eſſäer und Therapeuten an: es iſt alſo ſehr wahrſcheinlich, daß er ſeine Kenntniſſe in derſelben, ſo wie ſeine praktiſchen Grundſätze und die Methode ihrer öffentlichen Anwendung in der Schule derſelben erhalten habe. In einer guten Schule, wo er das wahre Weſen der Religion, im Gegenſatze mit dem jüdiſchen äuſſern Gottesdienſte, gründlich kennen lernen konnte, mußte er ſchon von Jugend an geweſen ſeyn: da er ſchon als ein Knabe von 12 Jahren ſich auf eine für ihn ruhmvolle Art mit den Prieſtern in dem Tempel zu Jeruſalem unterhalten konnte. Es war aber in Paläſtina und Aegypten keine andere Sekte unter den Juden, deren Denkungsart die ſeinige ſo angemeſſen geweſen wäre, als die der Eſſäer; und höchſt wahrſcheinlich beſtand die erſte chriſtliche Gemeinde zu Jeruſalem, welche die damaligen Juden, Nazareer oder Ebioni-

ten nannten, hauptſächlich aus Eſſäern. Dem ſey indeß wie ihm wolle: ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß die Lehre Jeſu der Lehre der Eſſäer, wie ſie Philo im Allgemeinen vorgetragen hat, gleich geweſen. Dieſe war keine andere, als die auch zu Jeſu Zeit verkannte urſprüngliche reine Lehre der älteſten Welt, der intelligible oder eſoteriſche Pantheismus. Dieſes wird aus dem Folgenden ſo erhellen, daß der unbefangenommene und unpartheiſche Leſer daran nicht mehr zweifeln wird.

Ein allgemeiner Grund für dieſe Behauptung iſt die Benennung Gottes, als des Vaters im Himmel, der ſich Jeſus ſo oft bediente, und die in allen Schriften des N. T. vorkommt. Unter dem Himmel kann nach einer vernünftigen Erklärung nichts anders verſtanden werden, als das rings um die Erde ausgedehnte und die Erde ſelbſt in ſich ſchlieſſende Unermeßliche, das All der Natur. Dieſes war auch der Begriff, den ſich die heidniſchen Philoſophen von dem Himmel machten, Plinius z. B. in der bereits angeführten Stelle ſeiner Naturgeſchichte L. II. C. 1. In dieſem Verſtande heißt der Himmel die Wohnung, der Palaſt, der Thron Gottes. Er iſt der Ort der künftigen Seligkeit, eben darum, weil er die Wohnung Gottes, und mit der Herrlichkeit ſeines Weſens erfüllet iſt. Da man in den neuteſtamentlichen Schriften keine Stelle findet, die auf Gott, als eine beſondere Perſon, als ein beſtimmtes Individuum hinwieſe; Jeſus auch zuverläſſig, ſo wie alle große denkende Männer ſeiner und der frühern Zeit, eine ſo kraſſe, anthropomorphiſtiſche Vorſtellung von Gott ſich nicht ge-

macht haben kann: so bleibt nichts anders übrig, als zuzugeben, daß Jesus sich Gott als das allgemeinste, die ganze Natur mit Intelligenz, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte beherrschende, belebende, durchdringende Wesen, als das Wesen aller Wesen, gedacht haben müsse. So wie in der Natur überhaupt, seinem Reiche, sein Wille, sein Gesetz herrscht, soll es auch auf der Erde, in dem Gemüthe der Menschen herrschend werden. Eben darum, daß sein höchster Wille, sein Gesetz in der großen Natur überhaupt herrscht, wird diese sein Reich genannt; und dieses Reich soll zu uns kommen, wir sollen es auch durch die Befolgung des göttlichen Geistes, das in unser Herz, in unsere Vernunft, geschrieben ist, in uns aufnehmen, und uns zu Theilnehmern an seinem Reiche machen. — Gott nähret die Vögel unter dem Himmel, Er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte; durch Ihn wachsen die Lilien auf dem Felde; Er kleidet das Gras; durch Ihn ist und bestehet Alles. Die Lehre Jesu heißt also mit allem Rechte das Evangelium von dem Reiche, oder der allgemeinen Herrschaft Gottes.

Bei Matthäus 10, 20. und Markus 13, 11. spricht Jesus zu seinen Jüngern, indem er sie von ihrem Verhalten bei ihren Missionen unterrichtet: sie sollten, im Fall sie um seiner Lehre willen gefangen und vor Gericht geführet würden, nicht verlegen seyn, wie sie sich zu vertheidigen hätten. „Denn", sagt er, „Ihr seyd es nicht, die da reden; sondern Gottes, eures Vaters, Geist ist es, der durch euch redet"; oder, wie Markus sagt: „Ihr seyd es nicht, die da reden; son-

dern der heilige Geiſt.“ Alſo aus dem wohl unterrichteten, für die Wahrheit intereſſirten, guten, gemüthsvollen Menſchen ſpricht der Geiſt Gottes; ſo wie alles in der Natur, der Sturm, der Donner und Blitz, die Morgenröthe, Berg und Thal, Feld und Wald und was darin iſt, den Geiſt Gottes ausſpricht und verkündiget. Ohne die Allgemeinheit der Gegenwart Gottes in der Natur anzunehmen, hätten obige Worte keinen Sinn. Und da Jeſus des Geiſtes Gottes voll war, ſo konnte er mit Recht ſagen: wer mich, meine Lehre, meine Geſinnung aufnimmt, der nimmt Gott, oder den auf, der mich geſandt hat; Gottes Geiſt herrſcht und iſt in ihm, wie in Jeſu. Dieſe, die Jeſu Lehre, Geiſt und Geſinnung aufnehmen, ungeachtet ſie in der Weisheit und Klugheit der Welt nicht unterrichtet ſind, ſind die Unmündigen, die unſchuldigen, gemüthlichen, empfänglichen Seelen, von welchen Jeſus bei Matth. 11, 25 — 27 und Lukas 10, 22. ſagt, daß Gott ihnen das Reich Gottes geoffenbaret, den Weiſen und Klugen aber verborgen habe; und auf dieſes Reich Gottes, auf die Lehre des reinen Pantheismus und ſeine fruchtbaren Folgen für den Verſtand und das Herz, iſt hingedeutet, wenn Jeſus daſelbſt ſagt: „Niemand kennet den Sohn, als nur der Vater, und niemand kennet den Vater, als nur der Sohn, und welchem es der Sohn will offenbaren“. — Dieſe Stelle kann auf eine dreifache Weiſe erkläret werden. Einmal heißt ſie ſo viel, als: der Vater, der in mir wirkt, und allenthalben iſt, der kennet mich; und eben ſo kenne auch ich den Vater, und können ihn nur die kennen lernen,

lernen, denen ich ihn offenbare, oder welchen ich das Geheimniß von ihm entdecke. Zweitens, wenn man unter dem Worte Sohn das Wort, den Logos des Johannes und, welches mit diesem einerlei ist, die Weisheit, wie es von Salomo genannt wird, versteht, welcher Weisheit Jesus voll war: so giebt sich daraus ganz natürlich, daß Jesus habe sagen wollen: „Niemand kennet den Logos, das Wort, die Weisheit, als nur Gott der Vater, in welchem sie selbst ist, und niemand kennet den Vater, als nur der Logos oder die Weisheit, und der, welchem es die Weisheit offenbaren will.“ Denn die Weisheit ist und kömmt aus Gott; dem Menschen, in welchem die wahre Weisheit wohnt, ist Gott allein bekannt, und der wahre Weise, der Jesus war, erkennet allein Gott. Endlich läßt sich auch mit obiger Stelle folgender Sinn verbinden. Auf eine symbolische Weise hieß, nach einer schon oben gemachten Bemerkung, die oberste Klasse des essäischen Bundes, der Himmel, und das Oberhaupt derselben, wahrscheinlich der Vater, wie in der römisch-katholischen Hierarchie der Pabst der Höchste ist. Nach dieser Voraussetzung würden jene Worte den Sinn haben: „Nur das Oberhaupt der essäischen Gesellschaft kennet mich, meine Lehre und meine Absicht; und ich nur allein kenne jenes Oberhaupt, jenen Vater, der mich gesandt hat, und niemand kennet ihn als der, dem ich ihn offenbare.“ Vielleicht war die ganze Verfassung der Essäer eine Art von Hierarchie, nachgebildet der höheren geistigen, die man bei den spätern Kabbalisten findet, in welcher Gott, der Vater, die höchste Stelle einnahm, der Sohn oder das

Wort und der Geiſt nach ihm folgten, und die verſchiedenen Klaſſen der Sephiroth oder Engel die übrigen Glieder ausmachten; nach welcher Ordnung auch wohl die erſte chriſtliche Hierarchie im Aeußern organiſirt geweſen, und die Kopie davon in dem römiſch-katholiſchen Kirchenregiment genommen ſeyn mag. Der ganze eſſäiſche Bund bildete den Himmel oder das Reich Gottes und der Natur ſymboliſch vor.

Daß die Lehre Jeſu von dem Reiche Gottes als ein Geheimniß zwiſchen Jeſu und ſeinen Jüngern beſtanden habe, wird durch mehrere Stellen des N. T. beſtätiget. So fragten ihn, nach Matth. 13, 10. ſeine Jünger: warum er zu dem Volke in Gleichniſſen rede, und er antwortete ihnen V. 11: „Euch iſt gegeben, daß ihr das Geheimniß des Himmelreichs vernehmet; dieſen aber iſt es nicht gegeben"; im 13ten Vers fährt Jeſus fort: „Denn mit ſehenden Augen ſehen ſie nicht, und mit hörenden Ohren hören ſie nicht: denn ſie verſtehen es nicht"; und V. 17 fügt er hinzu: „Viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu ſehen, was Ihr ſehet, und haben es nicht geſehen, und zu hören, was Ihr höret, und haben es nicht gehört." Endlich im 34ſten und 35ſten Verſe ſagt Matthäus: „Ohne Gleichniſſe habe Jeſus nicht zu dem Volke geredet; damit erfüllet würde, was durch den Propheten geſagt worden, der da ſpreche: Ich will meinen Mund aufthun in Gleichniſſen, und will ausſprechen die Heimlichkeiten von dem Anfange der Welt." Wäre das, worauf hier hingedeutet wird, bloße Moral geweſen: ſo hätte es dieſer

Aeußerungen von Geheimniſſen des Himmelreichs und von den Myſterien vom Urſprunge der Welt nicht bedurft. Bei Markus 4, 11 u. 34. finden ſich zu dieſen Stellen die Parallelen. Nur ſeinen vertrauteſten Jüngern offenbarte Jeſus, der Sohn des Vaters im Himmel, den theoretiſchen Theil ſeiner Lehre, ſeine eigentliche Theologie, die er die Lehre oder das Geheimniß des Himmelreichs nannte; dem Volke nur den praktiſchen Theil, in Gleichniſſen.

Als Jeſus, nach Matth. 19. 23., von ſeinen Jüngern gefragt wurde, wer denn ſeelig werden könne, antwortete er: bei den Menſchen ſey es unmöglich, aber bei Gott wären alle Dinge möglich. Offenbar meinte Jeſus in dieſem Gegenſatze, nach dem ganzen Zuſammenhange dieſer Stelle mit dem Vorhergehenden, unter Gott nicht einen außerweltlichen Gott, ſondern den Gott in dem Menſchen, oder die Intelligenz deſſelben, und unter dem Menſchen das Materielle, oder was ſonſt im Gegenſatze mit dem Geiſte das Fleiſch genannt wird. Die Frage, wer und wie man ſeelig werden könne, beantwortet, will Jeſus ſagen, das göttliche Licht in dir ſelbſt; das Fleiſch, das Materielle an dir giebt dir keine Antwort, es zeigt dir den Weg zum Himmelreiche, zur Seligkeit nicht; du kannſt nur durch deine vernünftige Natur, deine ächt moraliſche Geſinnung dazu gelangen. Das Leben nach dem Geiſte Gottes macht dich ſelig, und nicht das Leben nach der Sinnlichkeit, nach dem Fleiſche.

Bei Markus Kap. 12. 29 — 34 ſtehen ſechs Strophen von höchſt wichtigem Inhalte für unſere Be-

hauptung des Seyns und Wirkens Gottes in dem, was wir Natur nennen. Ein Phariſäer, der Jeſu aufmerkſam zugehöret hatte, fragte denſelben, welches das vornehmſte unter allen Geboten ſey. Mit einer Präciſion, die nicht gröſſer ſeyn kann, und die Tiefe und Richtigkeit ſeiner Gottes- und Menſchen-Erkenntniß beurkundet, antwortete ihm Jeſus: das vornehmſte von allen Geboten ſey: „Unſer Gott iſt ein einziger Gott; und dieſen Gott ſollſt du lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und von allen deinen Kräften. Das iſt das vornehmſte Gebot. Das andere iſt ihm gleich: du ſollſt deinen Nächſten lieben, als dich ſelbſt. Es iſt kein anderes gröſſeres Gebot denn dieſe.“ Die Liebe Gottes, die hier gemeint iſt, iſt keine andere, als die innige, willige, herzliche Anerkennung und Ergreifung des göttlichen Geiſtes in uns, und in allen unſern intellectuellen und phyſiſchen Vermögen und Kräften, die hier beſonders benannt ſind. Indem wir auf dieſe Art Gott lieben, lieben wir auch uns ſelbſt auf eine vernünftige Weiſe. Jeſus gedenkt der Liebe gegen uns ſelbſt nicht beſonders und ausdrücklich, ſondern er begreift ſie unter der Liebe Gottes, der in uns iſt. Darum ſetzt er auch dieſer Liebe Gottes, als dem höchſten Gebote, das den Menſchen die eifrigſte Kultur und Vervollkommnung ihrer Vermögen und Kräfte, als Stralen der Gottheit, vorſchreibt, das zweite ihm gleiche Gebot bei: „Liebe deinen Nächſten, als dich ſelbſt.“ Denn dieſer mein Nächſter iſt gleiches Weſens mit mir, er nimmt auf dieſelbe Art, wie ich, an der Natur Gottes Theil. Eben

darum, weil der Grund dieſes zweiten Momentes des höchſten Gottes mit dem in dem erſten Momente ein und derſelbe, d. i. aus dem Weſen und dem Geiſte Gottes genommen iſt, machen auch jene beiden Momente des Geſetzes, nach der Vorſtellung Jeſu, nur ein einziges Geſetz, und, um der Natur deſſelben willen, das höchſte unter allen Geſetzen aus. Dieſem Vortrage Jeſu pflichtete der aufmerkſame Phariſäer bei; Meiſter, ſagte er, du haſt wahrlich recht ꝛc. Da Jeſus aber ſahe, daß er vernünftig antwortete, ſprach er zu ihm: du biſt nicht fern von dem Reiche Gottes. — Bei dieſer Gelegenheit mag eine Bemerkung über die Liebe Gottes, in wie fern ſie der Furcht Gottes entgegengeſetzt wird, und über die Natur der Liebe Gottes hier Platz finden *). Von der Furcht Gottes ſagt unſere heilige Schrift, ſie ſey der Anfang der Weisheit: denn die Furcht vor Gott beſchränkt unſere Neigungen, Begierden und Leidenſchaften, ſie hält ſie zurück, daß ſie nicht in das Böſe ausarten; ſie iſt alſo eine blos negative Tugend. Aber die Liebe Gottes iſt eine poſitive; ſie iſt die Vollendung der Weisheit; ſie iſt die allein ächte, thätige, religiöſe Tugend und in ihrem Gefolge gehen Glaube und Hoffnung. Das alte Teſtament ſpricht nur von der Furcht vor Gott, das neue nur von der Liebe zu Gott. Dieſe Liebe iſt weder das Erzeugniß eines empiriſchen Triebes, einer Neigung; noch kann ſie durch das moraliſche Geſetz vorgeſchrieben

*) Weiter ausgeführt findet man ſie in Greilings Theodicäen §. 25. (Halle b. Hemmerde und Schwetſchke. 1809.) einem gründlichen und geiſtvollen Buche.

werken: ſondern ſie iſt ein völlig freies, ganz reines Wollen des Guten, die unmittelbare Luſt am Guten; ſie iſt das höchſte Ideal der Sittlichkeit, ſie iſt die Sittlichkeit aus der Welt der Unſchuld, die ſich noch keines Laſters, keiner Tugend bewußt war. In ihr beſteht das eigentliche göttliche Leben und das Wohnen Gottes in uns. Darum ſagt Jeſus auch: „Werdet wie die Kinder; ſonſt könnet ihr nicht in das Reich Gottes kommen"; und darum iſt der Ausſpruch des Chriſtenthums ſo wahr als ſchön: „Gott iſt die Liebe; wer in der Liebe bleibt, der bleibet in Gott und Gott in ihm."

Wenn bei Matth. 26, 63. und Markus 14, 62. Jeſus auf die Frage des Hohenprieſters, ob er Chriſtus, der Sohn Gottes ſey, antwortet: „Ja, du ſagſt es, ich bin's": ſo bekennet er ſich dadurch für einen Theilnehmer des göttlichen Weſens. Damit will er aber gar nicht ſagen, daß nicht auch andere Menſchen Söhne oder Kinder Gottes ſeyn könnten, wenn anders in ihnen wahre Gotteserkenntniß mit wahrer göttlicher Geſinnung und Handlungsweiſe verbunden ſey. — Der Evangeliſt Johannes läßt Jeſum im 10ten Kap. V. 30. ſagen: „Ich und der Vater ſind Eins." Als die Juden dieſes für eine Gotteslästerung erklären, und ihm vorwerfen, daß er ſich, ob er gleich nur ein Menſch ſey, dadurch ſelbſt zu Gott mache, antwortet ihnen Jeſus ſehr treffend: „Stehet nicht geſchrieben, in eurem Geſetze (Pſalm 82, 6.): Ich habe geſagt, ihr (Könige, Obrigkeiten) ſeyd Götter, und allzumal Kinder des Höchſten ꝛc. Wenn er nun diejenigen Götter nennt, zu welchen das

Wort Gottes geſchah (die an Gottes Stelle, Recht und Gerechtigkeit verwalten), und die Schrift kann doch nicht gebrochen werden; warum ſprecht ihr denn zu mir, den der Vater geheiliget und in die Welt geſandt hat: Du läſterſt Gott, darum, daß ich geſagt habe, ich bin Gottes Sohn?" — „Wenn alle Menſchen", will Jeſus ſagen, „und beſonders diejenigen, welche ihre Beſtimmung gewiſſenhaft erfüllen, nach dem Geiſte und Worte des Moſaismus, Kinder, Söhne Gottes ſind: warum denn nicht auch ich, der doch die höchſte Beſtimmung erfüllt, wahre Erkenntniß Gottes, Religion und Tugend unter den Menſchen zu verbreiten?" Was alſo Jeſus von ſich ſagt, daß er Gottes Sohn ſey, das läßt er auch von andern Menſchen, beſonders von denen gelten, die ſeiner Lehre folgen und nach ſeinem Wandel leben.

Noch deutlicher weiſt Jeſus im Evangelium Johannis 14. 11. auf unſern Gegenſtand hin, wenn er zu ſeinen Jüngern ſagt: „Wenn ihr mich kennetet, ſo würdet ihr auch meinen Vater kennen." Philippus, der ihn nicht verſteht, verlangt von Jeſu, daß er ihnen doch den Vater zeigen möchte; da antwortet ihm Jeſus: „Glaubeſt du nicht, daß ich in dem Vater bin und der Vater in mir iſt? Der Vater, der in mir wohnet, der thut die Werke ꝛc. und dieſer Vater iſt größer denn ich." Für die, welche die Lehre des inneren Pantheismus oder von der Allgegenwart Gottes kennen, konnte Jeſus ſich nicht deutlicher ausdrücken. Was Jeſus hier von ſich ſagt, das will er auch von allen, beſonders denen, die Gott kennen und lieben, verſtanden wiſſen. Sie alle

sich und wohnen in dem Vater, und der Vater ist und wohnet in ihnen: denn Gott ist in keinem Raum, in keinem Ort eingeschlossen; er ist allenthalben, allgegenwärtig; er wohnet nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind (Jesaias 66, 1. ꝛc.), sein Tempel ist das All der Natur, und in dieser besonders das mit Erkenntniß seines Wesens erfüllte heilige Gemüth des Menschen. Von diesem seinen und dem allgemeinen Vater der Natur und der Menschen sagt Jesus bei Johannes 16. 25; er habe von demselben bisher durch Sprüchwort (bildlich) zu ihnen geredet; es werde aber eine Zeit kommen, wo er ihnen frei heraus verkündigen würde von seinem Vater, der, wenn er (Jesus) auch von ihnen allen werde verlassen werden, doch immer bei ihm seyn würde. Ganz natürlich! denn nach seinem erhabenen, heiligen Charakter, seiner Gottesachtenheit, und da er so ganz von dem Geiste Gottes erfüllet war, konnte er, wenn ihn auch alle verließ, doch von Gott nicht verlassen werden.

Daß der innere, esoterische Pantheismus die wahre Lehre Jesu gewesen sey, indem er sich einen Sohn Gottes, Eins mit Gott, wohnend in Gott und von Gott erfüllt nannte, davon legte auch Paulus vor dem Areopag in Athen, nach der Apostelgeschichte des Lukas im 17ten Kapitel ein sprechendes Zeugniß ab. Zu den Richtern, welche seine neue Lehre wissen wollten, sprach er: „Ihr Männer von Athen, ich sehe, daß ihr in allen Stücken sehr geistlich *) seyd. Ich bin durch eure Stadt gegan-

*) Abergläubisch, wie Luther übersetzte, möchte doch wohl keine Captatio benevolentiae gewesen seyn.

gen, und habe eure Gottesdienste gesehen; ich fand einen Altar mit der Inschrift: dem unbekannten Gott. Dieser ist es denn, den ich euch verkündige, den ihr unwissend verehret. Gott, der die Welt gemacht hat und alles was darinnen ist, der ein Herr ist des Himmels und der Erde, wohnet nicht in Tempeln mit Händen gemacht; sein wird auch nicht von Menschenhänden gepflegt, als einer, der jemandes bedürfte, da er selbst jedermann Leben und Odem allenthalben giebt. Und hat gemacht, daß von Einem Blute aller Menschen Geschlechte auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat ein Ziel gesetzt und zuvor versehen, wie lange und weit sie wohnen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten. Und zwar ist er nicht fern von einem jeden unter uns: denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch etliche Poeten unter euch (z. B. Aratos und Kleanthes*) gesagt haben: wir sind seines Geschlechts" ꝛc. Kürzer, kräftiger und deutlicher läßt sich der reine geistige Pantheismus nicht ausdrücken. Die Menschen sollen den Höchsten suchen; er läßt sich fühlen und finden, er ist jedem Menschen nahe, keinem ist er fern, innerlich und äußerlich offenbaret er sich ihnen; in ihm leben, weben und sind wir, in und durch ihn athmen wir, sind wir thätig, bewegen wir uns und bestehen wir.

Auf gleiche Weise sagt Paulus in der Epistel an die Römer xi. 36. „von ihm und durch ihn (Gott)

*) Aratos sagte: nam sumus illius (Jovis) genus etc. und Kleanthes: omnes tui namque propago nos sumus etc. S. Stobaei eclog. phys. P. I. T. I. p. 27 der Heerenschen Ausgabe.

und in ihm sind alle Dinge." Was von Gott, aus ihm und durch ihn ist, ist auch in ihm, und umgekehrt; das Eine ist die nothwendige Folge des Andern; beide sind Korrelate. Ebendaselbst 14. 7. 8. heißt es sehr bedeutend: „Unser keiner lebet sich selbst, und keiner stirbt sich selbst; leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn; darum, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn" oder Gottes. Wir leben und sterben nicht uns selbst als Subjekte, die blos für sich und durch sich, ganz unabhängig, und als ihrem Wesen nach selbstständig existirten: nein, wir leben nur dem, der uns das Wesen und das Leben gegeben hat; wir sterben nur ihm; es ist nur seine Sache, wenn er unser Wesen in eine andere Form verherrlichen will; unser Leben ist das seine, und unser Sterben ist eine Wirkung seiner Macht; wir stehen in seiner Hand, wir sind durch ihn und in ihm. Wenn wir leben, so sind wir Gottes und in Gott; und wenn wir sterben, bleiben wir unserm Wesen nach ebenfalls Gottes und in Gott: denn wir sind in seines Wesens, seines Geschlechts.

In der 1sten Epistel Pauli a. d. Korinther im 2. Kapitel redet der Apostel von der Art, wie er den Korinthern das Evangelium gepredigt habe. „Mein Wort und meine Predigt", sagt er, „war nicht in Reden menschlicher Weisheit abgefaßt; sondern so, daß sich der Geist und die Kraft Gottes in ihr bewiese." „Er rede nicht", fährt er fort, „von einer Weisheit dieser Welt; sondern von der geheimen, verborgenen Weisheit Gottes, welche

keiner von den Obersten dieser Welt erkannt habe, die noch kein Auge gesehen, kein Ohr gehört habe, in keines Menschen Herz gekommen, und die nur denen bereitet sey, die Gott lieben." „Diese Weisheit aber", heißt es dann weiter, „hat uns Gott geoffenbaret durch seinen Geist: denn der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm ist? Also auch weiß niemand, was in Gott ist, als nur der Geist Gottes. Wir haben aber nicht empfangen den Geist der Welt; sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist." Bei diesem Raisonnement wird vorausgesetzt, daß der Geist des Menschen aus dem Geiste Gottes sey: weil es außerdem überhaupt nicht möglich wäre, zu erkennen, was im Geiste Gottes ist. Aber viele Menschen richten den Geist, der in ihnen ist, nur auf das Irdische, Sinnliche, Vergängliche; weshalb sie auch nicht zur wahren Weisheit, zur Erkenntniß derselben, und dessen, was in Gott ist, gelangen können: da hingegen diejenigen, welche der Geist Gottes treibt, deren Weisheit auf das Himmlische, das Göttliche, gerichtet ist, auch zur geheimen, verborgenen Weisheit Gottes gelangen. Ihr Geist ist Gottes Geist, nach Seyn und Thätigkeit: denn Paulus sagt im 3ten Kap. 16, 17: „Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd, und der Geist Gottes in euch wohnet? So jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben; denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seyd auch ihr." Eben so

im Kor. 6, 19. „Wiſſet ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geiſtes iſt, der in euch iſt, welchen ihr habt von Gott, und ſeyd nicht euer ſelbſt?“ Und im Kap. 12. 4 — 11 wird von dem göttlichen Geiſte in dem Menſchen ſo geredet: „Es ſind mancherlei Gaben, aber es iſt Ein Geiſt; und es ſind mancherlei Aemter, aber es iſt Ein Herr; und es ſind mancherlei Kräfte, aber es iſt Ein Gott, der da wirket alles in Allem. In einem jeden erzeugen ſich die Gaben des Geiſtes zum gemeinen Nutzen. Einem wird gegeben durch den Geiſt, zu reden von der Weisheit, dem andern wird gegeben, zu reden von der Erkenntniß (der höhern Weisheit, der Gnoſis), nach demſelben Geiſte; einem andern der Glaube in demſelben Geiſt; einem andern die Gabe, geſund zu machen, in demſelben Geiſt; einem andern, Wunder zu thun; einem andern Weiſſagung; einem andern Geiſter zu unterſcheiden; einem andern mancherlei Sprachen; einem andern, die Sprachen auszulegen. Dieſes alles aber wirket derſelbe einige Geiſt, und theilet einem jeden das Seine zu, nachdem er will.“ Alles dieſes bedarf nach unſerer Anſicht keiner weitern Erklärung. In dem Menſchen iſt keine Kraft, keine Fähigkeit, kein Talent, das er nicht, je nach dem Maße, in welchem er es beſitzt, von Gott empfangen hätte. Da Jeſus von dem Geiſte Gottes erfüllet, und ſeine Lehre ihm von dieſem Geiſte ſelbſt eingegeben war: ſo nannte er den Haß, mit welchem ihn die Juden verfolgten, und die Widerſetzlichkeit derſelben gegen ſeine Lehre, mit Recht eine Sünde wider den heiligen

Geiſt. Dieſer Ausdruck war den Juden gar nicht fremd. Die Lehrer ſtanden unter ihnen in dem größten Anſehn, und ihre Ausſprüche und Lehren betrachtete und verehrte man als unmittelbare Ausſprüche und Unterweiſungen Gottes ſelbſt. Ein Lehrer, der zu hohem Anſehn gelangt war, hieß ihnen daher Gott, von Gott erfüllt, ein Sohn Gottes; und jede Art von Widerſetzlichkeit gegen ihn eine Sünde gegen Gott und den Geiſt Gottes. Daher heißt es auch bei Maimonides (de Fundamentis Legis, cum notis Vorstii S. 77): „Habe Furcht vor deinem Lehrer, wie vor Gott. Wer ſich ſeinem Lehrer widerſetzt, widerſetzt ſich gleichſam dem heiligen Geiſte. Wer mit ſeinem Lehrer Streit anfängt, ſtreitet gleichſam wider den heiligen Geiſt. Wer gegen ſeinen Lehrer böſen Verdacht erregt, iſt ſelbſt gegen den heiligen Geiſt übel geſinnt.“ In dieſem Geiſte iſt auch die Stelle in der Apoſtelgeſchichte 5. 3. 4. zu erklären, wo vom Anania geſagt wird, er habe dem heiligen Geiſte gelogen, er habe nicht Menſchen, ſondern Gott gelogen.

In dem 2ten Briefe Pauli an die Korinther 3. 18. ſteht geſchrieben: „Nun aber (nachdem die Lehre Chriſti unter uns verkündiget iſt) ſpiegelt ſich in uns allen die Klarheit des Herrn (Gottes) mit aufgedecktem Angeſicht, wie in einem Spiegel; und wir werden verklärt in daſſelbe Bild, von einer Klarheit zu der andern, als vom Herrn, der der Geiſt iſt.“ Das heißt: durch die Lehre Jeſu iſt uns allen das höchſte Weſen nicht mehr unbekannt; unverhüllt ſtellt es ſich unſerm äußern und innern Auge, in der Natur in und außer uns, dar; ſein

Bild ſtralt in vollem Lichte in unſer Gemüth, wie in einen Spiegel; aber unſer Gemüth wird ſelbſt in dieſes Bild, in dieſes göttliche Licht verklärt, verwandelt, und dieſe Verklärung, Verwandlung erreicht mit jedem durch die Lehre Jeſu erlangten höhern Grade unſerer Erkenntniß von Gott und unſerer göttlichen Geſinnung und Handlungsweiſe eine immer höhere Stufe, bis zur höchſten Vollendung in dem göttlichen Lichte. — In eben dieſem Briefe 6. 16. heißt es: Ihr ſeyd der Tempel des lebendigen Gottes; wie denn Gott ſpricht: ich will in ihnen wohnen, und in ihnen wandeln ꝛc. (1 Moſ. 16. 12).

In dem 1ſten Kap. 23. der Epiſtel an die Epheſer ſagt Paulus: Gott habe Chriſtum geſetzt zum Haupte der Gemeinde (der damaligen und der zukünftigen, dereinſt allein herrſchenden Chriſtenheit) über alles; dieſe Gemeinde ſey ſein Leib, nemlich die Fülle (der Reichthum, das Eigenthum) deſſen, der Alles in Allem erfülle. In dieſer Stelle mag nun das Wörtchen deſſen auf Gott oder auf Chriſtum bezogen werden: ſo enthält doch auch ſie den Charakter des Pantheismus; indem ſie Gott, oder ſeinen ehemaligen Repräſentanten auf der Erde, denjenigen nennt, der Alles in Allem erfülle, d. i. der, indem er jedes Beſondere, Einzelne durchdringe und belebe, dadurch zugleich auch das All, das Ganze, mit ſeinem Geiſte, Seyn, Leben und Weſen erfülle; und eben ſo erfüllet der Geiſt und die Intelligenz Gottes die chriſtliche Gemeinde, als gleichſam ſeinen Leib. In eben dieſer Epiſtel Kap. 3. V. 18. kömmt eine Stelle vor, welche räthſelhaft zu ſeyn ſcheint, aber

nach der pantheiſtiſchen Anſicht leicht zu erklären iſt. Der Apoſtel bittet nemlich zu Gott, daß die Glieder ſeiner Gemeinde zu Epheſus ſtark werden möchten durch ſeinen (Gottes) Geiſt an dem inwendigen Menſchen, damit ſie mit allen Heiligen erkennen lernen möchten, welches da ſey die Breite und die Länge, und die Tiefe und die Höhe. Das heißt nichts anders als, ſie ſollten den göttlichen Geiſt der Einſicht und der Erkenntniß in ſich erwecken und ſtärken, um die Allgegenwart des göttlichen Weſens und ſeine Wirkſamkeit nach allen Richtungen in das Unendliche und Unbegrenzte hin, begreifen zu lernen. Mit dieſer Stelle harmonirt die im Hiob 11, 8. u. 9. die nur poetiſch ausgedrückt iſt: „Er iſt höher als der Himmel, tiefer denn die Hölle (die Tiefe), länger als die Erde, und breiter denn das Meer.“

In dem 2ten Briefe des Apoſtels Petrus im 3ten Kap. heißt es: „daß durch das Wort Gottes der Himmel geworden, die Erde im Waſſer beſtanden habe und aus Waſſer hervorgegangen ſey.“ Himmel und Erde iſt aber bekanntlich ein gebräuchlicher hebräiſcher Ausdruck, um die Geſammtheit der Natur oder die Welt zu bezeichnen. Nun iſt aber nach einem Grundſatze der chriſtlich apoſtoliſchen Religionslehre, die Welt aus nichts gemacht worden; das iſt: es war außer Gott allein nichts da, woraus die Welt hätte gebildet werden können; ſie muß alſo nothwendig ihr Seyn und Beſtehen in und aus Gottes Weſen ſelbſt haben, und wenn je das, was wir Welt nennen, und als materiell zu betrachten pflegen, entſtand, zu ſeyn angefangen hat, welches wir hier nicht unterſu-

chen wollen, ſo muß es, wenn vorher nichts anders da war, als Gott, woraus es hätte entſtehen können, auch ſchlechterdings aus Gott entſtanden ſeyn. In der That bedarf auch Gott auſer ſich und ſeinem Weſen nichts, um eine materielle Welt zu bilden: und dieſe Anſicht jenes Satzes Petri beweiſt, wie uns dünkt, auf eine ſehr natürliche Art, die in den Worten der Schrift einen vernünftigen Zuſammenhang und Konſequenz findet, daß der Apoſtel die Göttlichkeit der Natur, von welcher die Erſcheinungswelt der Schleier iſt, behaupte. Denn was iſt das Wort Gottes, durch welches die Welt iſt und beſteht, anders, als der Inhaber der Fülle der göttlichen Kraft, die Fülle, das Pleroma des höchſten, heiligſten Weſens aller Weſen? Das Wort Gottes iſt kein leerer Laut und Hauch ſterblicher Lippen; es beſteht in That zum Schaffen, zum Bilden, zur Verwandlung und Erneuerung der Formen der Dinge, und zu immer höherer Verklärung ihrer Weſen.

Jeſus und die Apoſtel, unter dieſen aber beſonders Johannes und Paulus, lehrten alſo, wie wir geſehen haben, den Pantheismus offenbar. Und das iſt nichts Auſerordentliches: da dieſe Lehre in der alten Welt, und auch vor und nach Jeſu Leben und Tode, im Oriente, Aegypten und Griechenland eine den Philoſophen und Prieſtern bekannte, obgleich in myſtiſche Formen gehüllte Lehre war. Jetzt noch einige Stellen zum Beſchluß dieſes Abſchnittes, aus welchen erhellet, daß auch die ältern chriſtlichen Kirchenlehrer, ſo wie auch mehrere neuere dieſem urſprünglichen Glauben ergeben waren.

In den frühern Zeiten des Chriſtenthums ſtellten ſich mehrere Kirchenväter das göttliche Weſen auch als materiell vor; oder legten ihm doch die Prädikate bei, welche in Zeit und Raum anſchaulichen Dingen zukommen. Origenes hält in der Vorrede zu ſeiner Schrift περὶ ἀρχῶν die Frage für noch nicht entſchieden, ob und in wiefern die Moralität Gottes angenommen werden könne, oder nicht. Die Lehre von der Moralität Gottes vertheidigte der Biſchof Melito in einem verloren gegangenen Werke περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, deſſen Theodoret in Exodum Quaest. 20. gedenkt. Eben dieſer Meinung iſt auch Tertullian in ſeiner Schrift adversus Praxeam Cap. 7. zugethan, wo er ſagt: obgleich Gott ein Geiſt ſey, ſo ſey er doch ein Körper, denn ein Geiſt habe einen Körper nach ſeiner Art. Lactanz drückt ſich über dieſen Gegenſtand wenigſtens zweifelhaft aus. In ſeiner Abhandlung de ira Dei heißt es: „ich übergehe es, von der Figur Gottes zu reden: weil ihm die Stoiker alle Form abſprechen; und ein anderer ſehr wichtiger Gegenſtand zur Sprache kommen würde, wenn ich ſie beſtreiten wollte.“ Dieſe Lehre von der Materialität Gottes wurde aber als der rechtgläubigen Lehre widerſtreitend verworfen: doch näherten ſich ihr ſelbſt diejenigen Kirchenlehrer, die ihre Gegner waren, durch andere Wendungen und Anſichten wieder. Auguſtinus z. B. ſagt (in diversis Quaestion. Qu. 20): „Gott iſt nicht irgendwo: denn was irgendwo iſt, iſt in einem Orte enthalten; was aber in einem Orte enthalten iſt, iſt ein Körper. Gott iſt alſo nicht irgendwo. Weil er doch aber exiſtirt, und in kei-

nem Orte iſt: ſo iſt vielmehr alles in ihm, als daß er irgendwo ſeyn ſollte. Doch iſt alles in ihm nicht ſo, daß er ſelbſt ein Ort wäre: denn der Ort iſt in dem Raume, der von der Länge, Breite und Höhe des Körpers erfüllet wird; Gott iſt aber dergleichen nicht. Alle Dinge ſind alſo in ihm, und doch iſt er nicht ein Ort." — Nach demſelben Kirchenvater (in der 57ſten Epiſtel) iſt Gott weſentlich (substantialiter) allenthalben, und durch alles verbreitet; aber doch ſo, daß er keine Eigenſchaft der Welt, ſondern die ſchöpferiſche Subſtanz der Welt, die er ohne Mühe regieret, und ohne Laſt in ſich enthält, ausmacht. Doch iſt die Subſtanz Gottes nicht durch die Räume der Oerter, gleichſam wie in einer Maſſe ergoſſen, ſo daß er etwa in der einen Hälfte des Weltkörpers halb, und in der andern wieder nur halb, und alſo nur in dem Ganzen ganz wäre: ſondern er iſt in dem Himmel allein ganz, in der Erde allein ganz; in dem Himmel und in der Erde zugleich ganz; und kein Ort umſchließt ihn, ſondern er iſt in ſich ſelbſt allenthalben ganz. An einem andern Orte (de divinitatis Dei essentia) ſagt Auguſtin: „Ohne Zweifel giebt es keinen Ort, in welchem Gott nicht gegenwärtig wäre. Keine von ihm erſchaffene Natur kann für ſich und ohne ihn beſtehen. Er iſt auſſer den Dingen, aber nicht von ihnen ausgeſchloſſen; er iſt in ihnen, aber nicht in ihnen eingeſchloſſen." Ferner äuſſert ſich dieſer Kirchenvater in ſeinen Konfeſſionen (Confess. 1.), wo er von Gott redet, ſo: „Ich würde ſchlechterdings nicht ſeyn: wenn ich nicht in dir wäre, aus welchem Alles, durch welchen Alles und in wel-

dem Alles ist." In seinem Buche über die Genesis 9. ad Lit. B. sagt Augustin: „Wenn Gott der Natur die innere Wirksamkeit entzöge, mit welcher er dieselbe ohne Unterlaß unterhalte und schaffe: so würde von ihr, als ob sie ganz vertilgt wäre, nichts übrig bleiben." Alle diese Sätze drücken den reinen Pantheismus aus; und hätten, ohne die Materialität, das Princip der Körper und körperlichen Formen, als eine göttliche Eigenschaft anzunehmen, keinen Sinn.

Der heil. Hieronymus sagt in seiner Erklärung des Isaias zum 1sten V. des 66ten Capitels: „Gott sey außer und innerhalb der Welt, er ergieße sich durch sie, und umfließe sie." In einem Briefe, welcher de septem ordinibus ecclesiae handelt, und de... heiligen Hieronymus beigelegt wird, in dessen von Martianay herausgegebenen Werken er auch S. 99 des 5ten Bandes abgedruckt steht, ob ihn gleich der Herausgeber dem Damasus oder dem Bischof Rustikus zu Narbonne zueignet, so wie in einem andern Briefe S. 117 de his quae Deo in Scripturis sanctis attribuuntur, spricht der Verfasser derselben, indem er mehrere Stellen aus der heil. Schrift erkläret, ganz pantheistisch von Gott; und S. 694 im 12ten Kap. des demselben Kirchenvater, wiewohl, wie Martianay glaubt, ebenfalls irrig zugeschriebenen Kommentars über den Hiob, macht der Kommentator zu der bekannten Stelle im Hiob 11, 8. 9. die Anmerkung: „Wir glauben, daß Gott allenthalben, und alles von ihm Erschaffene in ihm enthalten ist."

Gregorius in seinem Homilien über den Ezechiel sagt in der 7ten Homilie: „Gott ist Innen und Außen, Unten und Oben. Oben regiert er, Unten trägt er, das Innere erfüllt er, von Aussen umschließt er. Und so ist er Innen, damit er Aussen sey; und so umschließt er, damit er durchdringe; so regiert er, damit er trage; und trägt, damit er regiere.“ Hiermit stimmt der Verfasser des Buchs der Weisheit im 11ten Kap. zusammen, wenn er sagt: „Du liebest alles, was ist, und hassest nichts, was du gemacht hast. Wie könnte etwas bleiben, wenn du nicht wolltest?“ So auch Jesaias 40 7: „Das Heu verdorret, die Blume verwelket: denn des Herrn Geist bläset drein.“ Ueber die Stelle bei Hiob 23 8—13 drückt sich Gregorius in seiner Moral 16. 14 so aus: „Alle Dinge sind; aber nicht im vollkommenen Verstande (principaliter), weil sie nicht durch sich selbst bestehen, und nicht seyn könnten, wenn sie nicht von der Hand des Allmächtigen gehalten gehalten würden. Denn alles subsistirt in ihm, von welchem es geschaffen worden; und alles was lebt, hat sein Leben nicht durch sich selbst; und alles Lebtose, das sich bewegt, wird nicht durch seine eigenen Antriebe bewegt, sondern derjenige bewegt sie, der einige bewegt, einige belebte Wesen aber durch wunderbare Anordnung in ihrem äußern Seyn erhält. Alles Erschaffene kann also durch sich selbst weder bestehen, noch bewegt werden: sondern es besteht nur in so weit, als es, um seyn zu müssen, empfangen hat; es wird nur in so weit bewegt, als es durch einen verborgenen Antrieb dazu bestimmt wird.“

In gleichem Geiſte ſpricht Anſelmus im 3ten Monologe im 13ten und 14ten Kapitel: „Alles iſt durch Gottes ſchöpferiſche allgegenwärtige Kraft gemacht, und muß folglich auch durch dieſelbe gedeihen, und erhalten werden. Weil dem nun dieſes nothwendiger Weiſe ſo iſt: ſo folgt auch, daß, wo dieſe Kraft nicht iſt, auch nichts ſeyn kann; ſie iſt alſo allenthalben, gehet durch alles, und iſt in allem.“ Wenn und weil alſo ohne dieſes höchſte Weſen nichts iſt, und nichts ſeyn und beſtehen kann: ſo muß nohwendig alles der Kraft Gottes voll, und ſein Eigenthum, eine Modifikation der Kräfte ſeines Weſens ſeyn.

Auch in den Werken, welche Dionyſius, dem Areopagiten zugeſchrieben werden, und die, wenn ſie auch ihm nicht angehören ſollten, doch aus den erſten chriſtlichen Jahrhunderten abſtammen, kommen eine Menge Stellen vor, die den Pantheismus deutlich ausſprechen, und alſo die Behauptung, daß in jenen frühern Zeiten des Chriſtenthums dieſe Lehre ihre Gültigkeit noch nicht verloren hatte, bekräftigen. Und es giebt der Schrift des Dionyſius de divinis nominibus et coelestibus ordinibus keinen geringen Werth, daß ſie der treſliche Scholaſtiker Scotus Erigena im 9ten Jahrhunderte aus dem Griechiſchen in das Lateiniſche überſetzte, und in die Ideen derſelben von Gottes Weſen einging. Wir wollen nur einige jener Stellen in das Deutſche überſetzt mittheilen. Wir haben die Ausgabe vor uns, die Peter Lanſſelius mit den Scholien des heil. Maximus, im Jahre 1615 in Folio hat drucken laſſen. S. 223.

„Gott ist nicht auf eine bestimmte Weise (in gewisser Rücksicht), sondern er ist absolut frei und ohne Schranken: indem er das Universum, welches das Seyn ist (quod est esse), in sich faßt und einstimmt. Er wird der König der Jahrhunderte genannt: weil in ihm und um ihn her das ganze Seyn (hoc totum esse) ist und besteht. Auch war er nicht und wird nicht seyn; er war auch nicht gezeugt, wird nicht gezeugt, und wird nicht gezeugt werden; oder vielmehr er ist nicht, sondern er ist selbst das Seyn alles dessen, was ist, und von ihm hängt nicht allein alles was ist, sondern auch die Existenz dessen was ist, ob, von ihm, der vor den Jahrhunderten war. Das Wesen der Dinge ist Gottes überschwengliches Wesen."

S. 224. „Gott, der eher ist, ist der Grund und die Ursache aller Ewigkeit und Zeit, und alles dessen, was auf irgend eine Weise ist. Alles nimmt Theil an ihm, und er sondert sich von keinem aller derer, die sind, ab. Er ist älter als alles, und in ihm besteht alles."

S. 227. „Er ist Allem gegenwärtig und allenthalben; er ist in einem und demselben und in demselben Ganzen; er kömmt zu Allem und bleibet in sich; er steht und bewegt sich; er hat weder Anfang, noch Mittel, noch Ende; er ist in keinem von allem dem, was ist, und ist auch nicht irgend etwas derselben."

S. 228. „Das All wird nach ihm so genannt, und doch ist er nichts von Allem; er ist mit jeder Figur und jeder Gestalt begabt, und doch ist er selbst ohne alle Form und Schönheit. Des Anfangs, des Mittels und des Endes von allem dem, was ist, hat er sich frei und vorzüg-

lich bemeistert; er hat alles der Existenz, durch eine und dieselbe einfache Ursache, vollkömmlich und vollständig theilhaft gemacht" u. s. w.

Und so haben auch andere alte Kirchenlehrer sich Gott als die ganze Welt durchdringend, umschließend, und als den ganzen Weltraum vorgestellt. So Athenagoras in Legatione pro Christianis S. 11. der Stephanischen Ausgabe; Theophilus ad Autolycum I, 1. Cyprianus de idolor. vanitate C. 5. Novatianus de Trinitate C. 2. Arnobius adversus gentes I. p. 17. und Minucius Felix im Octavius. Cyprian sagt in der angeführten Stelle: Gott sey Einer und allenthalben verbreitet; Novatian: „Außer sich hat Gott keinen leeren Raum gelassen, keinem höheren Gotte, wie einige meinen, einen Ort eingeräumt: denn er selbst schließt alles in den Schooß seiner vollkommenen Größe und Macht ein; immer ist er über sein Werk ausgedehnt, und gehet durch Alles." Nur aus dem Octavius des Minucius Felix führen wir noch Folgendes an. Der Inhalt dieses Buchs besteht aus einem Dialoge zwischen einem Christen, Octavius, und einem heidnischen Philosophen, Cäcilius; dieser bestreitet, jener vertheidiget die christliche Religionslehre. Minucius hört dem Streite zu, und giebt sein Urtheil zu Gunsten des ersten. Nachdem Octavius die Meinungen der alten griechischen Philosophen von Gott und seinem Wesen angeführet hat: sagt er, daß auch die Christen sich diese Begriffe von Gott machten. „Man kann (heißt es im 17ten Kap. der Ausgabe des Christoph Cellar

rius) Gott nicht ergründen, ohne das Universum unterſucht zu haben. (Kap. 8.) Gott bekümmert ſich nicht blos um das Ganze, ſondern auch um die einzelnen Theile deſſelben. (Kap. 19. S. 59.) Ich höre die Dichter Gott, als den Vater der Götter und Menſchen, preiſen und ſagen, die Seele des Menſchen ſey ſo beſchaffen, wie ſie Gott, der Vater aller, in ſie gelegt habe. Virgil ſagt: Vom Anfange an nähret und erhält ein Geiſt innerlich Himmel und Erde und die übrigen Theile der Welt, und eine ihnen eingegoſſene Seele regt und bewegt ſie; daher ſind die Menſchen und die Thiere entſtanden ꝛc. (Principio coelum et terras etc.) An einem andern Orte nennet Virgil dieſen Geiſt, dieſe Seele Gott (Deum namque ire per omnes terrasque tractusque maris, coelumque profundum etc.). Gott durchdringe die Erde und das Meer und die Tiefen des Himmels, und von ihm ſtammten die Menſchen, die Erde, das Waſſer und Feuer. Wird denn", fährt Octavius fort, „Gott von uns anders genannt, als Seele, Vernunft, Geiſt. Eben ſo wie die Dichter, lehren auch die Philoſophen; und ob ſie gleich in ihren Ausdrücken verſchieden ſind, ſo ſtimmen ſie doch in der Sache ſelbſt mit uns (Chriſten) überein. Thales von Milet ſetzte den Urſprung aller Dinge in das Waſſer, Gott aber nannte er die Seele, den Geiſt der aus dem Waſſer alles gebildet habe. Du ſiehſt alſo", redet Octavius den Cäcilius an, „daß die Meinung dieſes erſten Philoſophen mit der unſrigen (chriſtlichen) ganz zuſammenſtimmt. Anaximenes und hernach Diogenes von Apollonia hielt

ten die Luft für den unendlichen, unermeßlichen Gott, und stimmen also auf ähnliche Art mit uns überein. Nach Anaxagoras ist Gott die unendliche Seele (mens); dem Pythagoras ist Gott der das All der Natur durchdringende und durch dasselbe verbreitete Geist (animus), aus welchem auch das Leben aller Thiere seinen Ursprung habe und sich erhalte. Von Xenophanes ist bekannt, daß er das beseelte Unendliche Gott genannt hat. Antisthenes nahm viele Volksgötter an, aber nur Einen höchsten Gott der Natur. Speusippus erkannte Gott in der natürlichen beseelenden Kraft, die alles regiere. Demokrit, der Erfinder der Atomen, nennet doch Gott mehrentheils die Natur, welche Gebilde forme, und eine Intelligenz. Straton nennet die Natur ebenfalls Gott. Epikur, der sich die Götter als müßig oder als gar nicht vorhanden vorstellte, setzte doch die Natur oben an. Aristoteles ist in seinen Meinungen veränderlich, und doch eignet er Gott eine höchste Gewalt zu. Denn bald nennet er Gott eine Seele (mentem), bald Welt, und bald setzt er Gott über die Welt. Auch Heraklides Ponticus schreibt der Natur ein göttliches Gemüth (mentem) zuweilen zu." Und so führet Octavius noch die Meinungen des Theophrast, Zeno, Chrysipp und Kleanth, des Diogenes von Babylon, des Xenophon, Arisio Chius und Plato an, und füget dann Folgendes hinzu: „Ich habe die Meinungen fast aller der berühmtesten Philosophen dargelegt: damit ein jeder urtheilen könne, daß die Christen Philosophen, oder die Philosophen der vorigen Zeiten Christen gewesen sind.

Wenn die Welt durch die Vorsehung und durch den Wink eines einzigen Gottes regieret wird: so darf uns das Alterthum der Unweisen, Ununterrichteten, die sich an ihren Fabeln ergötzten, und von denselben eingenommen waren, nicht bewegen, ihrem Irrthume Beifall zu geben; denn sie werden selbst durch die Aussprüche ihrer Philosophen widerlegt, denen die Autorität sowohl des Alterthums als der Vernunftmäßigkeit zu Statten kömmt."

Mit diesem Urtheile des Octavius bei Minutius Felix stimmt auch Justin der Märtyrer, in der Apologie, S. 83 der Pariser Ausgabe, überein, wenn er sagt: „Diejenigen, welche der Vernunft gemäß leben, sind Christen, ob sie gleich für Atheisten gehalten werden. Dergleichen waren unter den Griechen Sokrates, Heraklides und alle, die ihnen gleichen; solche waren auch unter den Barbaren Abraham, Ananias, Misael, Elias und andere mehr, deren Namen und Handlungen jetzt zu wiederholen zu weitläuftig seyn würde." So verschieden die Arten sind, wie sich die alten und die neuern Philosophen über Gott ausgedrückt haben; und so sehr dieser und jener von der Wahrheit abzuweichen scheinen mag: so ist doch Gottes Wesen so allgemein und so durchaus verbreitet, daß jeder, wenn er es auch nicht ganz umfaßt, es doch nothwendig mit seinen Begriffen in irgend einem Punkte oder Momente berühren muß.

Ehe wir diesen Abschnitt verlassen, müssen wir noch eines Einwurfs erwähnen, den man gegen den Pantheismus des Johannes machen könnte. Man könnte nemlich sagen: wenn Johannes jenen auch gelehret habe,

ſo ſey er doch nicht konſequent geweſen, weil er behaupte, daß Jeſus nicht allein der wahre Chriſtus oder Meſſias, ſondern auch der wahrhafte Gott ſey; denn Johannes nenne dieſen Meſſias das Wort, und ſage von dieſem Worte, daß Gott ſelbſt dieſes Wort ſey; Gott, Meſſias und Wort wären alſo bei Johannes gleichbedeutende Ausdrücke. Ob man nach ihm ſage, Gott habe die Welt erſchaffen, oder Chriſtus oder das Wort habe ſolches gethan, ſey vollkommen einerlei. Chriſtus ſey alſo Gott, und Gott Chriſtus, Gott oder das Wort ward Fleiſch. Wenn es wahr iſt, könnte alſo der Gegner ſagen, daß Cerinth und die Gnoſtiker Chriſtum dadurch, daß ſie ihn zu einem Aeon machten, zu tief herabſetzten: ſo iſt es hingegen auch wahr, daß Johannes Chriſtum zu hoch emporgehoben, indem er ihn zu Gott ſelbſt machte; Chriſtus habe aber weder ein Aeon ſeyn, noch ſich zu Gott ſelbſt machen wollen; er ſage nur, er ſey Gottes Sohn, und habe dieſes auch mit Recht von ſich ſagen können, da er ſich in ſeinem Bewußtſeyn, als einen von dem göttlichen Lichte erleuchteten, von dem Geiſte Gottes durchdrungenen und getriebenen Menſchen fühlte. Die uns dieſen Einwurf machen, ſetzen hinzu: daß Johannes durch jene Uebertreibung der chriſtlichen Religion mehr geſchadet als genützt habe; denn ſie ſey die erſte Veranlaſſung zu den Spaltungen geweſen, die in der chriſtlichen Kirche gleich zur Zeit ihrer Entſtehung ſich äußerten, und zu der Menge von Gnoſtikern und andern ketzeriſchen Sekten, die jene zu weit getriebene von den Katholiken

als ein Grundartikel angenommene Johanneiſche Vorſtellung von Chriſto entweder modificiren, oder ganz verwarfen.

In dieſem Raiſonnement iſt es richtig, daß ſich Jeſus ſchlechterdings nicht an Gottes Stelle habe ſetzen, Gott ſelbſt ſeyn wollen. Er nennet ſich Sohn Gottes in dem Sinne, in welchem, wie wir oben bemerkten, alle Juden ihre Lehrer von hohem Anſehn Gottes Söhne nannten. Johannes, der ein Jude war, redet in dem Eingange ſeines Evangeliums im Geiſte des alten jüdiſchen Kanons, der beſonders in den Sprüchwörtern Salomons, im Buche der Weisheit und im Jeſus Sirach herrſcht, und im Geiſte der kabbaliſtiſirenden Therapeuten, welche dieſelbe ſymboliſche und allegoriſche Sprache führten. Der Logos des Johannes iſt nichts anders, als die Weisheit, die in Gott iſt, und an welcher alle tugendhafte nach ihr ſtrebende Menſchen, ſo wie Jeſus, Theil nehmen. Nach jenen Schriften des alten Teſtaments iſt der Logos die Weisheit, die Gott geſchaffen hat, ehe die Welt war (vor den Jahrhunderten vor den Sephiroth, wie die Kabbaliſten, und vor den Aeonen, wie die Gnoſtiker reden), und durch welche er die Welt geſchaffen und geordnet hat, die mit auf Gottes Throne ſitzt. Sie iſt das Wort, durch welches Gott alle Dinge gemacht, und den Menſchen gebildet hat, durch welches die Könige regieren. Das Wort, die Weisheit iſt, nach jenen alten Schriften, aus welchen Johannes ſeine Sprache entlehnte, nicht die zweite Perſon der Trinität der ſpätern chriſtlichen Kirche, ſondern ein Attribut Gottes. Jeſus Sirach läßt die Weisheit im 24ſten Kapitel

von ſich ſelbſt ſagen: Ich bin Gottes Wort — ich bin allenthalben, ſo weit der Himmel und ſo tief der Abgrund iſt, unter allen Leuten, unter allen Heiden (natürlich, denn ſie iſt bei dem allgegenwärtigen Gott), bei dieſen allen habe ich mir Wohnung geſucht; da gebot mir der Schöpfer aller Dinge, und der mich geſchaffen hat, beſtellte mir eine Wohnung, und ſprach: In Jakob ſollſt du wohnen, und Iſrael ſoll dein Erbe ſeyn. Vor der Welt, fährt die Weisheit fort, von Anfang bin ich geſchaffen und werde ewig bleiben. Ich habe vor ihm in der Stiftshütte gedient, und darnach zu Zion eine Stätte erhalten. — Ich bin eingewurzelt bei einem geehrten Volke, das Gottes Erbtheil iſt; ich bin hoch gewachſen, wie eine Ceder auf dem Libanon, wie eine Cypreſſe auf dem Berge Hermon, wie ein Palmbaum am Waſſer, und wie die Roſenſtöcke zu Jericho, wie ein ſchöner Oelbaum auf freiem Felde u. ſ. w. Dies alles, ſpricht dann Jeſus Sirach im 32ſten Verſe, iſt das Buch des Bundes, mit dem höchſten Gott gemacht, nemlich das Geſetz, welches Moſes dem Hauſe Jakob zum Schatz befohlen hat, daraus die Weisheit gefloſſen iſt u. ſ. w. — Eben dieſe Sprache, die wahrſcheinlich auch die Sprache der Eſſäer und Therapeuten war, die einen tiefern Sinn in die Ausdrücke der alten heiligen Schriften der Juden legten, wie Philo bezeugt, der dieſer Sprache und allegoriſchen Erklärungsmethode ſelbſt anhing, redete Johannes. Sein Wort, ſein Logos iſt nichts anders, als die Weisheit in jenen alten Schriften; und was er im Eingange ſeines Evangeliums von ihm ſagt, paßt genau auf die

Vorstellungen im Ecclesiastes, nur mit dem Unterschiede, daß der Evangelist seinen Logos nicht wie Jesus Sirach auf das Gesetz des alten, sondern auf das Gesetz des neuen Bundes, oder das Evangelium Jesu anwendet. Eben so wie Moses durch das Wort, die Weisheit Gottes, erleuchtet wurde; wurde auch Jesus in noch höherem Grade von ihr erleuchtet, und man nannte ihn deswegen in vorzüglichem Verstande selbst das Wort, die Wahrheit, das Licht und das Leben.

Diese Bemerkung giebt den Schlüssel zum Verstehen und zur Erklärung aller der Stellen, welche Jesu die Eigenschaften Gottes des Vaters, beizulegen scheinen. Jesus gab sich nur für einen Sohn und Gesandten Gottes aus; er vertrat Gottes Stelle auf Erden, und er konnte wohl mit Recht von sich sagen, daß Gott in ihm wohne, in ihm gegenwärtig sey. Gott erschien in der Person Jesu; und indem seine Jünger ihn aufnahmen, nahmen sie auch Gott auf, denn wer einen Propheten aufnimmt, der nimmt auch den auf, der ihn gesandt hat. Ich rede nicht von mir selbst, sagte Jesus, ich rede blos das, was mich der Vater gelehret hat; ich thue nichts von mir selbst, sondern der Vater, der in mir wohnt, thut diese Werke, die ihr seht.

Für den höchsten Gott hat sich also weder Jesus selbst, noch haben ihn die Evangelisten und Apostel ausgegeben. Er spricht und handelt in ihren Erzählungen von ihm, nur vermöge des Lichts, des Worts, der Weisheit, der Kraft Gottes, die in ihm ist und wohnet. Indessen ist es allerdings wahr, daß diese orientalische An-

ſicht und bildliche Ausdrucksart des Johannes in der Folge, als man ihre eigentliche Bedeutung aus der Acht zu laſſen, und ſie wörtlich zu verſtehen anfing, Miſsverſtändniſſe und Spaltungen in den drei erſten und auch folgenden Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche veranlaßt hat; und zur Vermehrung dieſer Miſsverſtändniſſe und Trennungen trug auch noch beſonders bei, daß allmählich, ſo wie mit dem Fortrücken der Zeit der apoſtoliſche Geiſt des Chriſtenthums verrauchte, auch die alte urſprüngliche Bedeutung deſſen, was Jeſus und die Apoſtel Gott nannten, und damit der Kompaß, nach welchem man ſich bei dem Studium und der Erklärung der heiligen Schriften allein orientiren konnte, verloren ging.

Unſerer Lehre widerſpricht auch endlich die Augsburgiſche Konfeſſion ſo wenig, als dieſe jener. Nach derſelben wird zufolge des Beſchluſſes des Nicäiſchen Konciliums gelehret: Es ſey ein einziges göttliches Weſen und in demſelben drei gleich gewaltige, gleich ewige Perſonen, Gott Vater, Gott Sohn und Gott heiliger Geiſt; alle drei Ein göttliches Weſen, ewig, ohne Stück (unzertheilt), ohne Ende, unermeßlicher Macht, Weisheit und Güte, Ein Schöpfer und Erhalter aller ſichtbaren und unſichtbaren Dinge. Und wird durch das Wort Perſona verſtanden, nicht ein Stück, nicht eine Eigenſchaft in einem andern, ſondern das ſelbſt beſteht. Wenn alſo in Gott Vater, Sohn und Geiſt, nicht einzelne Stücke ſind; ſondern nur ein einziges ſelbſt beſtehendes Weſen ausmachen: ſo iſt es immer nur derſelbe eine und einzige Gott; ich mag ihn Vater, oder Sohn, oder Geiſt nennen.

Als Vater iſt Gott der Urgrund und Erhalter der geiſtigen und materiellen Welt und der Geſchöpfe in ihr; als Sohn iſt Gott der Logos, die Weisheit, durch die er die Welt ſchafft, ordnet, regiert und erhält; als Geiſt durchgeht er das All, giebt Leben, Odem und Wachsthum, und entzündet das Gemüth des Menſchen zu großen, heiligen, göttlichen Gedanken, Geſinnungen und Gefühlen. Der Vater iſt zugleich das Wort und der Geiſt, das Wort iſt zugleich der Vater und der Geiſt, und der Geiſt iſt zugleich der Vater und das Wort. Wenn endlich weder der Vater, noch der Sohn, noch der Geiſt einzelne Stücke; ſondern alle drei Ein einziges, ſelbſtbeſtehendes, göttliches, unermeßliches Weſen ſind: ſo kann dieſes Eine göttliche Weſen ebenfalls kein Stück, und in Grenzen des Raumes und der Zeit eingeſchloſſen; ſondern es muß allenthalben, allgegenwärtig, und dem Raume und der Zeit nach ewig und unendlich ſeyn. In Chriſto Jeſu verehren wir den göttlichen Logos, als mit ſeiner Menſchheit vereiniget, ohne daß ſich darum Gottes Weſen dieſes Logos entäußert hätte: aber eben um dieſes mit Chriſto in ſeiner Menſchheit vereinigten Logos willen, wird von jenem geſagt, er ſitze zur Rechten Gottes; denn von dem Logos oder der Weisheit kann es mit allem Rechte auf bildliche Art geſagt werden, ſie ſitze zur Rechten Gottes.

XV.

Die Kabbala der Juden.

Da auch dieſe mit dem hier abgehandelten Gegenſtande in engem Verhältniſſe ſteht, und auf das Chriſtenthum keinen unbedeutenden Einfluß gehabt hat: ſo darf ſie hier nicht übergangen werden.

Der Name Kabbala drückt den Begriff einer mündlichen Ueberlieferung aus. Man glaubte nemlich in den heiligen Schriften der Juden außer dem buchſtäblichen Sinne vieler ihrer Wörter und Sätze, auch einen innern myſtiſchen Sinn entdeckt zu haben; und von dieſem gab man vor, daß er von den früheſten Zeiten durch geheime mündliche Tradition fortgepflanzt worden ſey. Der Sache und dem Inhalte nach iſt alſo die Kabbala die geheime Philoſophie der Juden, deren Elemente in ihren heiligen Schriften liegen. Sie beſchäftiget ſich mit der Erklärung des vorgeblichen myſtiſchen Sinnes derſelben, und ordnet dieſe heiligen, geheimnißvollen Erkenntniſſe in ein Syſtem. Die Juden behaupten, dieſe Wiſſenſchaft ſey von ihren Urvätern und Patriarchen auf ihre ſpätern Nachkommen mündlich fortgeerbt worden. Sie haben auch hierin in ſo fern Recht, als in der Kabbala die älteſte Lehre der Welt von der Göttlichkeit in der Natur, verbunden mit dem ſpäter hinzugetretenen Emanatismus und der Lichtlehre enthalten iſt, welche ſich allerdings auf irgend eine Art unter ihnen erhalten haben mag. Aber als förmliches Syſtem und in Schriften verfaßt, tritt die Kabbala erſt ſpäter auf. Die traditionelle Kabbala machte ohne

Zweifel den Gegenſtand der geheimen Lehre der Eſſäer oder Therapeuten aus, von welchen ſo unglaublich nicht iſt, daß ſie, wie Goodwin in ſeinem Aaron und Moſes (der deutſchen Ueberſetzung S. 123.) aus Schalscheleth Haccabala Fol. 104. anführt, aus der phariſäiſchen Sekte entſprungen ſind, welche vieles in ihrer Lehre mit den Eſſäern gemein hatte, und ſo wie dieſe, auch dem mündlich überlieferten Geſetze, neben dem geſchriebenen, das ſie aus jenem erklärten, anhing. Weshalb denn auch Jeſus ſelbſt zwar ihrer Lehre, aber nicht ihrem Betragen Beifall giebt, wenn er (Matthäus 23, 3.) zu dem Volke ſpricht: „Alles, was ſie (die Schriftgelehrten und Phariſäer) euch ſagen, das ihr halten ſollet, das haltet und thuts. Aber nach ihren Werken ſollt ihr nicht thun; ſie ſagen es wohl, aber ſie thun es nicht.“

Daß ſich die Eſſäer und Therapeuten zu jener geheimen Lehre oder Kabbala bekannt haben; daß ſie es inſonderheit waren, in deren Schooße dieſelbe aufbewahret, und daß erſt nach dem Verſchwinden dieſer Sekte dieſe geheime Wiſſenſchaft offenbar worden iſt, gehet aus folgenden Gründen hervor. Aus dem Philo iſt nemlich bekannt, daß ſie die morgenländiſche, ägyptiſche, pythagoräiſche und platoniſche Philoſophie mit der jüdiſchen Theologie verbanden; und das Reſultat dieſer Verbindung iſt nichts anders, als der Kabbalismus. Nach eben dieſem Schriftſteller lehrten ſie: „daß die Worte (ihrer heiligen Schriften) ſo viele Bilder verborgener Naturgeheimniſſe wären; daß ſie die heiligen Bücher und die Lehren der Weisheit, nach dem Gebrauche ihrer Vater, die ihnen

mehrere Bücher dieſer Wiſſenſchaft hinterlaſſen hätten, in Allegorien verwandelten.“ Eben ſo, wie die Kabbaliſten der ſpätern Zeit, rühmten ſich die Eſſäer einer väterlichen auf ſie fortgeerbten Philoſophie, wie Philo und Joſephus an mehrern Stellen ihrer Schriften bezeugen. (S. Michaelis Einleitung in das N. Teſt. S. 1244—1252 der 4ten Ausg.) Die Lehre von den mittlern Naturen, den Geiſtern oder Engeln, zu welcher ſich die ſpätern Kabbaliſten bekannten, war auch den Eſſäern eigen. Sie betrachteten dieſe Weſen als die Mittler zwiſchen den Menſchen und Gott, den ſie in ein unzugängliches Dunkel einhüllten; eine Lehre, die ſie aus der alten morgenländiſchen und ägyptiſchen Philoſophie und aus dem Platonismus aufgenommen hatten. Die Eſſäer wußten auch die Namen dieſer mittleren Naturen oder Engel; und diejenigen unter ihnen, die zur höchſten Stufe der eſſäiſchen Vollkommenheit gelangt waren, die Katharen, Reinen, Vollkommnen genannt, gaben vor, mit ihnen in genauem Umgange zu ſtehen, und mußten verſprechen, ihre Namen zu verſchweigen. (S. Starks Kirchengeſchichte des erſten Jahrhunderts Bd. I. S. 168 ff.) Von gleicher Beſchaffenheit war auch die Lehre der Kabbaliſten von Gott und den mittlern Naturen oder Engeln. Eben dieſer Meinung, daß die Lehre der Kabbala und der Eſſäer oder Therapeuten eine und dieſelbe geweſen ſey, iſt auch Brucker in ſeiner Geſchichte der Philoſophie, da, wo er von der jüdiſchen Kabbala handelt. „Am wahrſcheinlichſten“, ſagt er, „iſt es, daß die Kabbala aus Aegypten ſtammt, und ihre Lehrſätze aus der pythagoräiſch-pla-

tonischen Philosophie, welche daselbst in Alexandrien blühete, entlehnet hat. In Aegypten war von uralten Zeiten her der allegorische Vortrag der geheimen philosophischen Lehrsätze gebräuchlich. Die Juden nahmen diese Methode um die Zeit des ägyptischen Königes Ptolemäus Philadelphus an, und fingen an, die heilige Schrift allegorisch zu erklären. Denn Eusebius (Praeparat. evang. L. VIII. C. 10.) berichtet aus dem Aristeas, daß der Hohenpriester Eleazar, der zur Zeit des Ptolemäus Lagus und seines Sohnes Philadelphus lebte, zur Entscheidung einiger ihm von den ägyptischen Juden vorgelegten Fragen, sich einer allegorischen Erklärung der heiligen Schrift bedienet habe. Aristobulus, ein Jude, der in Aegypten lebte und höchst wahrscheinlich ein Therapeute, wie mehrere Gelehrte glauben, ja selbst nach Philo (de vita contemplativa), Stifter der Therapeuten war, schrieb eine geheime Erklärung des Gesetzes Mosis, und wendete dasselbe auf seine besondern Lehrsätze an; wodurch er denn zur Kabbala, wo nicht den Grund gelegt, doch wenigstens einen guten Beitrag gegeben hat. Nun war damals unter den Gelehrten in Aegypten die platonische Philosophie, die vieles aus der pythagoraischen entlehnte, am meisten im Gebrauch; und erhielt um so mehr Beifall, da man dafür hielt, daß sie eigentlich aus der ägyptischen Weisheit abstamme: es ist also zu vermuthen, daß Aristobulus seine besonderen Sätze aus dieser Philosophie genommen habe. Man kann dieses auch um so eher zugeben: weil die Philosophie des ägyptischen Juden Philo,

wie auch die der Therapeuten, einer jüdischen Sekte in Aegypten, vollkommen nach dieser Art eingerichtet war. Diese pythagoräisch-platonische Philosophie fand bei den Juden um so leichter Eingang: da sie dieselbe mit dem mosaischen Gesetze, mittelst der allegorischen Erklärung, leicht verknüpfen konnten, wovon Philo in seinen Büchern de Allegoriis legis eine merkwürdige Probe gegeben hat. Und so wurde denn auf diese Art, aller historischen Wahrscheinlichkeit nach, zu der Kabbala in Aegypten, ein Paar Jahrhunderte vor Christi Geburt, der Grund gelegt." — Mit Bruckern stimmt auch Basnage in seiner Histoire des Juifs, der Hauptsache nach, auf die es hier ankömmt, überein. „Die Kabbala", sagt er, „ist nicht so alt, als die Juden vorgeben. Die Therapeuten in Aegypten legten höchst wahrscheinlich den Grund dazu: denn sie lehrten, daß die Worte so viele Bilder verborgener Dinge wären; sie kleideten die heiligen Bücher und die Lehren der Weisheit in Allegorien, nach dem Gebrauche ihrer Väter, die ihnen mehrere Bücher dieser Wissenschaft hinterlassen hatten. Schon zu den Zeiten Philo's, der selbst die allegorische Erklärungsart der Schrift sehr liebte, und zur Zeit Jesu, der so gern in Gleichnissen sprach, und nur 30 Jahre jünger war als Philo, muß die Kabbala zu einer wissenschaftlichen Ausbildung erhoben gewesen seyn: denn man hatte damals schon mehrere Bücher über diese Materie; und die Therapeuten und Essäer fuhren fort, noch neue dazu zu machen. In Aegypten fingen die Juden zuerst an, Kabbalisten zu werden; ihre Schriften

in 4. in lateinischer Sprache herausgegeben. Es befindet sich auch, nebst dem Sohar, der aus drei Büchern, welche Liber mysterii, Idra parva und Idra magna heißen, besteht, in Knorr von Rosensteins Cabbala denudata, Sulzbach 1677, 2 Bände in 4., welches Werk eine vollständige Sammlung der vorzüglichsten kabbalistischen Schriften enthält. Ob diese zwei Schriften, Jezirah und Sohar, wirklich aus jenem frühen christlichen Jahrhunderte (dem 2ten) herrühren, ist jetzt nicht mehr auszumitteln; und eben so wenig läßt sich ausmachen, in wie fern ihr Inhalt mit der Lehre der Essäer oder Therapeuten übereinstimmt. Da aber die Kabbala der Jezirah und des Sohar offenbare Spuren der zoroastrischen und pythagorätischen Philosophie an sich trägt, und Gleiches aus triftigen Gründen von der Lehre der Essäer behauptet wird: so kann man auch mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die in jenen beiden Büchern enthaltene kabbalistische Theorie wenigstens das Wesentliche der alten essätschen Lehre enthalte.

Die Hauptsätze jener kabbalistischen Theorie sind folgende:

Aus nichts kann nichts entstehen. Denn zwischen Seyn und Nichtseyn ist ein unendlicher Abstand. Wesen und Nichtwesen sind widersprechende Begriffe. Auch die Materie kann nicht aus nichts hervorgegangen seyn; sondern sie muß nothwendig aus Etwas ihren Ursprung genommen haben. Materie im eigentlichen Verstande, oder was man gewöhnlich darunter versteht, giebt es in der Natur nicht. Alles, was ist, ist aus dem Urquell eines

unendlichen, unerschöpflichen Wesens. Dieses Wesen ist Licht, Geist und Leben; es ist die verborgene Gottheit, unendlich nach Zeit und Raum, ewig, Intelligenz, empfindend, lebend, sich selbst genugsam, und in seiner unendlichen Fülle sich selbst bewegend, durch sich selbst nothwendig existirend. Es ist das Ensoph, der unendliche Gott. Dieses höchste verborgene Wesen hat sich durch die Schöpfung der Welten offenbaret, und diese Schöpfung ist eine Ausströmung jener Lichts, Geists und Lebensquelle, in unendlichen Stufen und Graden.

Die Kabbala nennet dieses unendliche Urlicht den Urersten, den Alten der Tage, wie es auch Daniel und einige Kirchenväter nannten, oder den Alten der Alten, den urersten Lichtkönig, das anzubetende Urlicht mit einer unendlichen Glorie, den Unvergleichbaren, Unbegreiflichen und Unnennbaren.

In diesem Unendlichen ist, auch in wie fern er verborgen ist, schlechterdings Alles enthalten: denn sein ewiger Verstand enthält das Ideal alles Möglichen und Wirklichen, so wie er der Geist alles Geistes und das Leben alles Lebens ist. Aus seinem Wesen gehen die Ausstralungen von Licht, Geist und Leben hervor.

Der erste Akt, durch welchen die Gottheit sich offenbarte, wird von den Kabbalisten ein Reden — das Wort — genannt; wie bei Mose: Gott sprach, es werde Licht, und es war Licht. Der erste Stral, der in diesem ersten Akte der Offenbarung von Gott ausging, vereinigte als unwesentlicher Grund und Anfang aller

Wirklichkeit, die zweifache Urkraft der Zeugung und der Empfängniß in sich; und heißt daher Vater und Mutter, in Einem und dem höchsten Verstande.

Diese doppelte Urkraft bezeichnet die Kabbala durch die zwei Buchstaben יה. Ohn dieselbe kann nichts, auch nur einen Augenblick bestehen. Sie gehet daher durch alle Welten, und macht das Erste und Letzte derselben aus. Durch diese doppelte Urkraft entstand der Anfang und Inbegriff aller Schöpfung, die Erstgeburt und Allform aller Wesen, das Licht aller Lichter, und das Leben aller Leben.

Dieser Erstgeborne Gottes, wie ihn die Kabbalisten nennen, der zugleich mit etwas, was von ihnen Geist der Salbung genannt wird, von dem Unendlichen ausging, aber auch durch jenen Urstral (primus radius) mit ihm innigst verbunden blieb, wurde, als das alluinfassende Urbild, auch der allereigentlichste Schöpfer aller Dinge.

Jener Erstgeborne des Ewigen, sein erster Urstral, ist ein ganz vollkommnes Bild des Unendlichen selbst, nach allen möglichen Arten und Uebergängen zum Leben und Daseyn. Daher nennen die Kabbalisten den Erstgebornen der Gottheit in jener dreifachen Beziehung 1. ein Licht aus Licht, in welchem die drei Urkräfte der Gottheit, Licht, Geist und Leben sind; 2. die Summe aller Wesen, oder das geheiligte Menschenbild, in welchem alle Dinge, wie Glieder eines lebendigen Körpers, in einander gefügt sind; endlich 3. betrachten sie ihn als Mann und Weib, in so fern sein Licht alle

andere Lichter, und sein Lebensgeist oder sein Lebenshauch alle andere Lebensgeister in sich faßt.

In Beziehung auf den Ewigen ist also der Erstgeborne Gottes der Gesalbte des Höchsten und der heilige Schleier desselben; in Beziehung auf die Schöpfung hingegen der Führer und Hirt aller Seelen, der vermittelst seines Geistes alle Räume erfüllt, und alles zu sich sammelt, was irgend in Tiefen und in harten Schalen und Hüllen auf Befreiung und Erlösung wartet.

Durch diesen Erstgebornen der Gottheit, den Adam Kadmon, den Inhaber aller Gotteskräfte, entstand nun durch Ausstrahlung das All der Dinge, oder die Summe aller Wesen, in unendlichen Arten und Stufen, welche insgesammt auf das Genaueste in und zu einander gefügt, seinen heiligen Körper, Corpus sanctum, systema omnium, bilden.

So wie das höchste, unsichtbare Wesen Licht, Geist und Leben ist: so bestehen auch die Ausflüsse des Erstgebornen der Gottheit, vermöge seiner Gotteskraft, in Licht nach allen Graden, in Geistern nach allen Stufen, und im Leben nach allen Arten. Die Erradiationen des Erstgebornen werden von den Kabbalisten betrachtet:

1. als so viele Grade des Lichts, vom reinsten und höchsten bis zum Schimmer des schwächsten. Sie nennen diese Lichtausströmung einen Regenbogen, der den Thron des Lichtkönigs umgibt, und alle Farben oder Arten des Sichtbaren darstellt. Der Ausdruck seiner Gestalt hat von Oben nach Unten vier Stufen oder Wel-

ten; ſie heißen Aziluth, die Welt der Emanation; Briah, die Welt der Schöpfung; Jezirah, die Welt der Formation, und Aſiah, die Welt der Fabrikation. Auſer dieſen vier Stufen oder Welten hat der König des Lichts auch in ſeinem Umfange ſieben Lichtquellen oder Sephiroth, als Gefäße aller Lebenskräfte, welche mit den drei erſten, die er ſelbſt als Krone trägt, das All der Dinge, oder die perfectio omnium ausmachen. Die drei oberſten Lichtquellen oder Sephiroth ſind ganz intellektuell; ſie enthalten die drei Urkräfte des Erſtgebornen, und werden ſeine Stimmen, Augen Leuchter genannt, ſo wie er ſelbſt das Wort, Licht und Auge des Ewigen heißt. Dieſe zehn Sephiroth gehen durch alle vier Welten, und finden ſich in einer jeden ganz, obgleich in immer geringeren Graden des Lichts. Die drei erſten Sephiroth, die das Weſen Gottes ausmachen, nennt die Kabbala die Krone, die Weisheit und den Verſtand. Die ſieben übrigen, welche Wirkungen der drei erſten oder des Ewigen ausdrücken ſollen, ſind die Herrlichkeit (Gedulah), die Stärke, die Schönheit, der Sieg, die Ehre, die Grundlage und das Reich. Die 4 Welten, als ſo viele Lichtſtufen betrachtet, ſind das innere und äuſere Gewand des Erſtgebornen, von welchen die höchſte ihn als unmittelbare Gottheit zunächſt umgiebt, und die drei übrigen ihn einſchlieſen. Licht iſt ſein Kleid. Dieſes Licht gehet nach allen Seiten aus, in immer abnehmenden Graden. Alle Lichter umkleiden einander. Indem das höhere von dem zunächſt folgenden ſchwächern umkleidet wird, geht der Stral

des Unendlichen durch alle Welten, und durchschimmert selbst die tiefste und äußerste, denn auch diese enthält noch lauter leuchtende Mittelpunkte (centra luminosa). Die Ansicht der 4 Welten ist von dem prophetischen Gesichte Ezechiels (K. 1.) hergenommen. Die höchste Glorie, in welcher der Prophet den Heiligen Israels anblickte, betrachten die Kabbalisten als die Welt des Ausflusses, den Thron der Glorie als die Welt der Schöpfung oder der vollkommensten Beständheit; die vier Lebenden (Zaa), auf welchen der Thron ruhet, als die Welt der Bildung; und endlich das lebendige Räderwerk derselben voller Augen des Lichts als die Welt des Baues. (S. Herders älteste Urkunde des Menschengeschlechts S. 349 f.)

2. Betrachten die Kabbalisten jene Gradationen als so viele Stufen des Geistes, und der immer gröbere Bekleidung annehmenden Geisteskraft. Alle geistige Wesen und Kräfte stammen von dem göttlichen Urgeiste ab, mit welchem der Erstgeborne gesalbt und begabt worden. Ursprünglich war alles Geist. Daß es aber jetzt verschiedene Stufen von Dingen giebt, nach welchen die Geisteskraft abnehmend modificirt wird, hat seinen Grund in einer ursprünglichen Revolution, welche die Kabbalisten den Fall der in Unordnung gerathenen 7 Könige nennen. Aus diesen erwählte der Schöpfer alles Guten, oder der Erstgeborne des verborgenen Gottes, das Lichte oder Gute; und brachte es in die Ordnung der vier Welten, von welchen die drei obern Welten lauter wohlgeordnete, in Liebe und reiner Har-

monie vereinigte Geiſteskräfte enthalten, die vierte aber nur die Schalen oder Hüllen (cortices) der Geiſterwelt, welche, als lauter Extreme, wie Feuer und Waſſer gegen einander wirken, in ſich faßt. Dazu hat die phyſiſche Welt noch einen äußern Ueberzug, nemlich die grobe Materie, woraus die Körperwelt und der menſchliche Leib gebildet ſind. Dieſe Cortex Corticum ſoll aber nicht ewig dauern: ſondern der darin gefangene und gebundene Geiſt dereinſt wieder aus derſelben befreiet werden. Denn nach den Grundſätzen der Kabbaliſten iſt kein Stein oder Staubkorn ohne Geiſt und Leben. Hiernach betrachtet der Verfaſſer des Buchs Jezirah die ganze Emanation oder Abſtammung der Dinge als eine zuſammenhängende Kette von lauter Intelligenzen; er nennet ſie die 32 Pforten der Geiſter oder Geiſteskräfte, worunter er aber keine Subſtanzen verſteht, ſondern bloße Energien oder actus intelligentes seu spirituales, wodurch Subſtanzen erſt werden.

3. In Beziehung auf die Idee des Lebens betrachten die Kabbaliſten die 4 Syſteme der Dinge als ſo viele Stufen und Ausdrücke der göttlichen ſich mittheilenden Allkraft des Lebens aller Leben.

Diejenige Sphäre, welche die unmittelbare Gegenwart des Lichtkönigs ausmacht, und die das Göttliche ſchlechthin heißt, iſt lauter Leben, der Sitz des Lebens, die Lebensquelle für alles, was Daſeyn hat; auch wird ſie der Baum des Lebens, oder das Manna der Unſterblichkeit genannt.

In der nächstfolgenden Sphäre oder Welt, wo schon ein Neben- und Auseinandersein Statt findet, fängt der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen an, und gehet immer tiefer herab. Die groſſe und beſtändige Thätigkeit des Königes der Lichter und aller Lebenskräfte gehet darauf hinaus, alle in harten Schalen oder Rinden gefeſſelten edlen Lebenstheile nach und nach zu befreien, zu läutern und zu ſich zu ſammeln. Dieſem entgegen arbeitet der Fürſt des Böſen, Belial, der ſich bei jener groſſen Revolution gleichfalls in ein Syſtem formirte. Er ſtrebt mit allen Kräften und Werkzeugen ſeiner Bosheit, die guten Lebenskräfte, beſonders der niedern oder ſichtbaren Welt, an ſich zu reiſſen. Er findet dieſelben gerade alsdann am meiſten und auf das gewaltſamſte an, wenn ſie im Begriff ſind frei zu werden: weil das Todte das Lebendige nicht fahren laſſen will; denn das Hitzige, ſagen die Kabbaliſten, was von den harten Schalen erlöſt wird, iſt Leben, und dienet ſelbſt den todten Schalen zum Leben, welche ſich gleich einem Laubwerk davon nähren, das aber dereinſt abfallen wird, wenn die Früchte gereift ſind.

So ſtammet alles von dem Erſtgebornen des Urgrundes, oder der verborgenen Gottheit, vom Höchſten bis zum Niedrigſten, ab; und eben ſo wird auch alles durch ihn wieder empor gehoben, vom Niedrigſten bis zum Höchſten.

Die ſogenannten 4 Welten, die 10 Sephiroth in jeder Welt, die beyden Urkräfte, Vater und Mutter, die fünf Wurzeln der Seelen u. ſ. w. ſind alles

nur Namen und Vorſtellungen, durch die Offenbarungen oder Manifeſtationen der Licht-, Geiſtes-, und Lebenskraft des Höchſten, nach allen Arten, Stufen und Graden bezeichnet werden.

Dieſem Syſteme zufolge iſt daher Gott **Alles**, und doch **nichts von Allem**, was einen Namen hat. **Er iſt Alles**; nicht als wenn er ſelbſt ſeinem Weſen nach getheilt, oder in die Länge und Breite gezogen werden könnte, welches die Kabbaliſten ſchlechterdings verwerfen, und ſich dagegen auf das Nachdrücklichſte erklären: ſondern **Er iſt Alles**, weil nichts iſt, was nicht blos und allein von ihm käme, durch ihn beſtände, und zuſammenhinge.

Alles kömmt von ihm, vermittelſt der **Ausſtrahlung**, die aber, ihrer Erklärung zufolge ſo wenig auf etwas an ſich Materielles führen ſoll, daß ſie vielmehr behaupten, die Dinge wären nicht einmal von dem Erſtgebornen der Gottheit ausgegangen, ſo wie ſie jetzt ſind, ſondern blos dem Grunde ihrer Subſiſtenz nach, d. i. nach dem, was Licht, Geiſt und Leben in ihnen iſt.

Alles beſteht durch ihn — nemlich durch den unaufhaltbaren Strahl des verborgenen Gottes, der alle Räume und Syſteme durchdringt. Dieſen nennen ſie Jod (י) oder Lumen quod omnium intimum est.

Alles hängt durch ihn zuſammen — vermittelſt des Geiſtes, der als das **Leben der Leben** alles belebt, und zur Einheit leitet.

In dieſem Verſtande ſind alſo den Kabbaliſten **alle Dinge Gott ſelbſt**. Aber eben ſo nachdrücklich le-

behaupten ſie auch, daß Gott nichts von allem ſey, was einen beſondern Theil der Welt ausmacht.

Die Welt iſt nur ein Schleier des Verborgenen, oder ein Teppich der Lichter, der die Bildungen und Anſichten der höchſten Gottesкraft darſtellt; das, wodurch der Unbegreifliche ſich offenbaret, obgleich er ſelbſt vor allen jenen Bildungen war, und durch dieſe weder gewinnt noch verliert. Denn Er ſelbſt iſt nicht der Anfang oder die Einheit der Natur, ſondern die abſolute Einheit über die Natur.

* * *

Im Weſentlichen mit dieſer Darſtellung übereinſtimmend ſtellet auch Burnet in ſeiner Archaeologia philosophica das kabbaliſtiſche Syſtem in einer gedrängteren Ueberſicht ſo vor. Nachdem er gezeigt hat, daß die Kabbala aus zwei Hauptſtücken, nemlich der Lehre von den 4 Welten und von den 10 Sephiroth beſtehe, und darüber mancherlei Anmerkungen gemacht hat, ſagt er: „Die Kabbaliſten erklären den Urſprung der Dinge durch die Emanation aus dem Urweſen, und von einer Revolution und Wiederherſtellung derſelben in den urſprünglichen Zuſtand; gleich als hätten ſie die Idee in ihrem Gemüthe gefaßt, daß das Urweſen oder Enſoph, der Unendliche, Alles in ſich enthalte, und daß immer dieſelbe Quantität der Weſenheit (entitatis quantitas) in dem Univerſum vorhanden ſey, es möge daſſelbe nun in dem erſchaffenen oder unerſchaffenen Zuſtande gedacht werden. Iſt es in dem unerſchaffenen oder weſentlichen

Zuſtande: ſo iſt Gott ſchlechterdings Alles. Wenn aber eine Welt iſt: ſo wird zwar der Grad und das Maß der Weſenheit nicht vermehrt; ſondern Gott entwickelt ſich (se explicat et evolvit) durch Ausflüſſe von dem Höchſten bis zum Unterſten, wodurch verſchiedene Ordnungen und Formen erſchaffener Dinge konſtituiret werden. Wenn endlich Gott dieſe Stralen wieder in ſich zurückzieht und verſchlingt: ſo wird die äußere Welt vernichtet, und alles wird wieder Gott oder Enſoph. Und ſo ſtimmt dieſes mit Pſalm 104, 29 u. 30 zuſammen: „Du läſſeſt deinen Geiſt aus, und ſie werden geſchaffen; du verbirgſt dein Angeſicht, ſo verderben ſie.“ “

Auch Joh. Georg Wachter beweiſt, in ſeinem Buche Spinozismus im Judenthum, Amſterd. 1699. 8., daß der Geiſt des Kabbalismus im Pantheismus beſtehe. In dieſem Buche liefert der Verfaſſer Auszüge, unter andern aus des Rabbi Abraham Cohen Irira Porta coelorum, und des R. Itzchack Lorja Beraschith, welches eine metaphyſiſche Einleitung zur Kabbala iſt. Aus denſelben ergeben ſich nach Wachtern folgende Reſultate: 1. daß das Enſoph alles in ſich begreife, was iſt und möglich iſt; 2. daß es einen erſchaffenen und unerſchaffenen Zuſtand Gottes gebe, und Gott alſo auf gewiſſe Weiſe ſeine eigene Kreatur ſeyn könne; 3. daß der erſchaffene Zuſtand Gottes die Welt ſey; 4. daß die Welt durch die Entwickelung und Ausdehnung Gottes entſtanden ſey, der ſich in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt auf mancherlei Weiſe vermiſche, und auf dieſe Weiſe mancherlei Arten von Weſen hervorbringe; 5. daß

die Welt nichts von Gott Unterſchiedenes noch Getrenntes, und daß das Viele, welches wir das All nennen, eben das Einzige ſey, welches, ohne Vermehrung der Weſen oder Naturſtoffe, die Welten ſelbſt nach ihren Theilen, Arten und Individuen hervorbringe, und allezeit Einzig und Eins ſeyn müſſe, es ſey nun in den weltlichen oder unweltlichen Zuſtande. Auch nennet Irira in der 1ſten Diſſert. Kap. 5. §. 13. das göttliche Weſen eine ſolche unzertrennte und untheilbare Einheit, die in allen Weſen und Wirkungen der Weſen das Innerſte, und in allen und jeden Weſen, und in allen Theilen derſelben, und in allen Theilen der Theile ganz ſey, ſo, daß jenes göttliche Weſen auf das Vollkommenſte die Exiſtenz, das Weſen, das Beharren, die Kraft und die Wirkung derſelben ausmache.

Die unmittelbare Emanation aus dem Ewigen, Unendlichen, dem Enſoph, iſt nach der Kabbala der Erſtgeborne, oder Adam Kadmon, den ſie auch den Makroproſopum nennt, welcher der Vater und Schöpfer der Sephiroth wurde, aus welchen alles hervorgegangen iſt. Von dem Adam Kadmon macht Jizchak Lorja in ſeiner erſten Abhandlung des Buches Deuſchim dieſe Vorſtellung: „Wiſſe, daß vor der Emanation alles Emanirten, und der Schaffung des Erſchaffnen, das höchſte Licht in unendliche Welten ausgeſpannt, und in dieſem grenzenloſen Lichte kein leerer Raum war, und dieſes Licht hieß Or haenſoph, oder das Licht des Unendlichen. Als aber dieſer Unendliche den Vorſatz faßte, eine Welt zu ſchaffen, durch Emanation die Ausflüſſe hervorzubrin-

gen, und die Vollkommenheit seiner wirkenden Kräfte, Namen und Zunamen zu offenbaren, welches der Bewegungsgrund der Weltschöpfung war: so öffnete sich dieses Licht irgendwo in einem gewissen Punkte, trennte sich rings umher von demselben, und wich auf allen Seiten zurück, so, daß ein leerer, lichtloser Raum entstand, der auf allen Seiten gleich weit von seinem Mittelpunkte, in welchem das Licht sich zu öffnen und zurückzuziehen anfing, entfernt war. Es entstand auf diese Art ein Raum, in welchem die Ausflüsse, Geschöpfe, Bildungen, Werke existiren konnten. Nun zog der Unendliche aus dem Lichte seines Concavs eine Linie, die von den obersten Theilen bis zu den untersten reichte, und leitete sie bis in den gedachten lichtleeren Raum. Der Anfang dieser Linie ging aus dem Unendlichen selbst hervor, und berührte ihn zunächst, das Ende derselben aber lief herab durch den leeren Raum; und mittelst dieser Emanation hat der Unendliche alle Welten hervorgebracht, geschaffen, gebildet und gemacht. Diese Linie vertrat die Stelle eines Kanals, durch welchen die Ströme des höchsten unendlichen Lichts in die Welten innerhalb des Raumes sich ergießen konnten. Es gehet aber diese von jenem höchsten Gipfel sich abwärts erstreckende, alle Kreise durchschneidende und durchdringende Lichtlinie, von da, wo sie aus dem Licht-Concav ihren Ausgang nimmt, in gerader Richtung, durch alle in dem Raume befindliche Kreise bis zum untersten, und zwar in der Figur eines aufgerichteten Menschen von gehöriger Statur, mit aufgehobenem, gen Himmel gewandtem Angesicht, in welchem man

248 Glieder zur rechten und linken Seite und in der Mitte zählen kann. Und in dieser Figur werden alle Numerationen (Sephiroth), sowohl die allgemeinen, als die besondern und noch speciellern, mit begriffen. Diese Figur heißt Adam Kadmon oder der erste Mensch, von welchem die heilige Schrift sagt: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde.

Adam Kadmon, oder der Erstgeborne des höchsten unendlichen Gottes, ist also weiter nichts als jener Raum, aus welchem der Unendliche sein Licht zurückgezogen, und das in denselben wieder hinein ergossene Licht, das die Welten in dem Raume bildete.

Im Anfange also war ein unendliches, alles erfüllendes Licht. Damit die Welten entstehen konnten, zog der Unendliche sein Licht zurück, um den zu schaffenden Welten Raum in seinem Innern zu machen. Das göttliche Licht umgab diesen Raum. Weil aber nur das Licht von dem Raume zurückgezogen war: so war doch noch göttliches Wesen in demselben. Dieses göttliche Wesen war ein finsterer Stoff, eine gelöschte Kohle, ein lichtloser Theil des göttlichen Wesens, doch im Uebrigen eine vollkommene geistige Substanz oder Expansion, kein Unwesen und keine Leerheit (Materie). In dieser finstern Ausdehnung hat das göttliche Licht in Zurückweichen Spuren hinterlassen, die die Kreise der zu schaffenden Welten seyn sollten. Diese Eindrücke oder Spuren, welche die 10 Kreise oder Welten bezeichnen, die der Lichtlinie durchschneidet, aus welcher das Licht in jene hineinströmt, waren, als so viel verschiedene Gefäße, dazu geord-

net, daß das Licht und die Kraft des Allmächtigen von oben aus dem Concav hinein fallen sollte. Weil aber, wenn das unendliche Licht von allen Seiten des Concav's in die Gefäße gefallen wäre, der Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen aufgehöret hätte, und alles wieder zum unendlichen Licht geworden wäre: so bediente sich das Ensoph einer Linie oder eines Kanals, um die Gefäße mit ihrem bestimmten Maß von Licht anzufüllen. Aus diesem Kanale sind die 10 Numerationen, Quellgeister oder Sephiroth (Welten) ausgeflossen. Diese sind nichts als Zirkel, die Einen Mittelpunkt haben, und deren je einer den andern kleinern einschließt, wie die Häutchen einer Zwiebel. Diese Figur heißt Adam Kadmon, oder der erste Mensch. Dieser Adam Kadmon ist also kein eigentliches Geschöpf, sondern blos eine Modifikation der göttlichen Substanz. Er ist nichts von dem göttlichen Wesen Unterschiedenes: denn sonst würde folgen, daß nicht das unendliche Wesen, sondern dieser Adam Kadmon die Welt geschaffen habe; von welcher Behauptung die jüdische Synagoge jederzeit entfernt gewesen ist. Auch haben die Rabbiner den Adam Kadmon von Gott nicht unterschieden, sondern diesen über alles erhoben. Von der feurigen Linie insbesondere schreibt ein ungenannter Kabbalist in dem Arbore cabbalistico Fig. 3. §. 3.: „Niemand kann sagen, daß dieses Licht von dem Unendlichen getrennt und unterschieden sey; denn der Prophet sagt, daß Gott in einem Lichte wohne, d. i. daß das Licht von ihm ausstrale, und doch alles in der Einheit bleibe.“ Und noch weiter heißt es ebendaselbst Fig. 16.

lit. X. §. 1.: „Das Ensoph bestrale durch sich selbst alle Welten und kein anderer außer ihm.“ Hierzu kommt noch, daß der ausgedehnte Raum ebenfalls mit zum Adam Kadmon gehört, und wie oben gesagt wurde, ein Theil der unendlich ausgedehnten göttlichen Substanz ist. Und so ist denn Adam Kadmon, sowohl der Ausdehnung als dem Lichte nach, ein Theil der unendlichen Gottheit, und zwar ein solcher Theil, der von seinem Ganzen nicht abgerissen und geschieden ist, sondern an der unendlichen Einheit hanget; er ist der Unendliche in seiner Offenbarung selbst.

Von den Sephiroth sagt Irira in der 3ten Dissert. Cap. 9. §. 7. daß sie durch die Kraft ihres unendlichen Ausströmers, der sich ihrer als Werkzeuge bediene, und mit ihnen und durch sie wirke, alles, was geschaffen, gebildet und fabriciret worden sey, hervorgebracht hätten. Sie selbst, diese Sephiroth, wären keine Kreaturen, sondern Stralen des Unendlichen, zwar durch mancherlei Stufen von diesem ihren Ursprunge herabgestiegen, aber doch von demselben nicht getrennet. Das Ursprüngliche, sagt er, werde durch sie blos ausgedehnt zur Schöpfung und Verwaltung aller Dinge.

Nach diesem Fingerzeigen hat man sich unter den Sephiroth nichts anders zu denken, als die in den vier kabbalistischen Welten befindlichen schöpferischen Urelemente und Kräfte, aus welchen und durch welche alles entstanden ist und entsteht. Ihre Zahl ist auf 10 gesetzt; wahrscheinlich darum, weil sich die göttliche Kraft in mancherlei Arten von Kräften und Elementen modificirt, die Zahl 10

aber, nach dem pythagoräischen Systeme die vollkommenste ist, und die Möglichkeit aller Zahlen und Anzahl in sich enthält. Die vier Welten sind nichts anders, als ein von der Einbildungskraft gemachter Unterschied des Universums in vier Theile, nach welchem dem höchsten Wesen selbst der oberste Theil oder Kreis, dann der Intelligenz, dem Geiste und der Materie die übrigen Theile und Kreise eingeräumt werden.

Wie man aus allem, was bisher von der Kabbala angeführet worden, ersieht, vereiniget dieselbe das Emanationssystem mit dem Pantheismus. Dieser bedarf aber, um verstanden zu werden, der Hülfe des ersten nicht. Die Verbindung beider entstand aus dem Verlangen der Menschen, zu wissen, wie denn das All, oder die sichtbare Welt entstanden sey. Aber schon die Frage nach der Entstehung der Welt, die einen Zeitpunkt und eine Zeitdauer voraussetzt, widerstreitet dem reinen Begriffe des Pantheismus, der von keinem Anfange und von keinem Ende des Alls weiß. Indessen herrschte diese Verbindung beider Lehrbegriffe bei allen Völkern des Alterthums, welches beweist, wie verhältnißmäßig kurz die Herrschaft des ursprünglichen reinen Pantheismus gedauert haben mag. Daß dieser jedoch früher als der Emanatismus bestanden habe, ist oben ausführlich dargethan worden. Jener spricht das menschliche Gemüth unmittelbarer, lebendiger und tiefer an, als dieser, der erst aus einer künstlichen Reflexion hervorgeht. Es läßt sich auch keine Emanation ohne Voraussetzung des Wesens, aus welchem emanirt, denken: es streitet aber gegen die noch an kein System gefesselte

menſchliche freie Denkart, das höchſte Weſen irgend wo hin auſerhalb der Natur, deren Begriff jedes Auſſerhalb derſelben ausſchlieſt, zu ſetzen, und dieſe Natur allererſt aus dem höchſten Weſen entſtehen zu laſſen. Die Idee von Gott, als dem alles erfüllenden Weſen, war ſchon da, und ging voraus, ehe man ihn von der Natur ſchied, iſolirte, und nun erſt die Natur, die ſchon da war, aus ſeinem Schooſe hervorgehen lieſ. Wäre die Natur erſt einmal in der Zeit entſtanden: ſo würde folgen, daß Gott einmal nicht ein alles erfüllendes, allgegenwärtiges Weſen geweſen wäre; welches wohl niemand im Ernſte wird behaupten wollen. In der älteſten Welt dürfte auch wohl ſchwerlich, ſo weit die Geſchichte reicht, ein Volk, oder eine geweihte Kaſte, die dem bloſen Emanatismus, mit gänzlicher Umgehung des Pantheismus, angehangen hätte, aufzuweiſen ſeyn.

Daß auch in dem jüdiſch-kabbaliſtiſchen Lehrbegriffe der Pantheismus liege, erhellet aus dem bisher Angeführten deutlich genug. Auch der Verfaſſer der Porta coeli ſagt geradezu: Gott ſey ein unzertheiltes Eins in Allem, und Alles oder das Ganze in Einem. In den Theſen des Heinrich Morus, die einen Theil der Cabbala denudata ausmachen, liegt der Pantheismus handgreiflich. Das in dieſen Theſen dargelegte kabbaliſtiſche Syſtem iſt kürzlich dieſes.

Aus nichts kann nichts werden; daher kann auch die Materie nicht geſchaffen ſeyn. Wegen ihrer geringen Natur kann ſie aber auch ihren Urſprung nicht von ſich ſelbſt haben. Es giebt daher keine Materie in der ganzen Na-

tur. In dieser ist also nichts als Geist. Dieser Geist ist unerschaffen, ewig, verständig, empfindend, lebendig, sich selbst bewegend, seiner Ausdehnung nach unendlich, und hat seinen Ursprung von sich selbst. Er ist eigentlich das göttliche Wesen; es kann auch nichts mehr vorhanden seyn, als dasselbe; und das Materielle in der Natur ist nur dieser Geist in dem Zustande der Zusammenziehung ꝛc.

Als Ausflüsse des Wesens Gottes sind die Dinge Modifikationen dieses Wesens und seiner Eigenschaften, also die modificirte Gottheit selbst. Nach dieser Lehre ist es unmöglich, daß etwas in der Natur aus nichts entstehe: es ist aber, wenn man von den Dingen abstrahirt, und sie als noch nicht existirend denkt, nichts als Gott, wie auch die Kabbalisten behaupten; sie müssen also durch und aus Gott selbst entstehen, und an Gottes Wesen Theil nehmen. Ferner giebt es nach dieser Lehre keine Materie in dem Sinne, wie sie gewöhnlich gedacht wird; sondern alles in der Natur ist Geist und geistiger Art. Die sogenannte Materie ist also ebenfalls eine Modifikation des göttlichen Geistes, obgleich in dem entferntesten, niedrigsten Grade. Die vier Welten und die eine jede derselben durchdringenden Sephiroth sind zwar nur Ausflüsse des Erstgebornen des Unendlichen: aber jene Welten sind doch immer die Stralen und Lichtströme, welche die Sephiroth von dem Erstgebornen, und dieser von dem Urquell und dem Vater alles Lichts empfangen. Was ihm entströmt, kann keines andern Wesens seyn, als des seinigen. Der Erstgeborne ist das Wort, die erste Kraftäußerung des Ewigen und Unendlichen; aus ihm gingen hervor die vier

Welten oder Naturklaſſen der Geſchöpfe, nemlich der Intelligenzen, des Geiſtigen und des ſogenannten Materiellen, in wie fern daſſelbe entweder intelligenter und geiſtiger Natur zugleich, oder blos geiſtiger Natur vom niedrigern und niedrigſten Grade iſt, oder Welten des Lichts, des Geiſtes und des Lebens; und die 10 Sephiroth ſind die Manifeſtationen des Lichts, Geiſtes und Lebens in der überſinnlichen und in der den Sinnen unterworfenen Natur. In dieſem Syſteme wird auch der Pantheismus noch deutlich und buchſtäblich ausgeſprochen in dem Satze: Gott iſt Alles, und doch nichts von Allem, was Namen hat, oder zur Welt gehört, und ein beſonderes Ding iſt; denn ein ſolches erſchöpft das Weſen und die Natur des Höchſten nicht ganz. Gott iſt alles, das Pan: weil nichts iſt, das nicht blos und allein von ihm käme, durch ihn zuſammenhinge und beſtände.

Wir glauben nicht zu irren: wenn wir in dem unerzeugten Urlichte, dem Adam Kadmon und den Sephiroth der Kabbaliſten, eine Nachbildung des zoroaſtriſchen Syſtems erkennen. Die Uebereinſtimmung zwiſchen beiden iſt ſo auffallend, daß man ſich wundern muß, wie ſie von den Erklärern der Kabbala hat überſehen werden können. Das urerſte Licht der Kabbaliſten iſt das anfangloſe Urprincip, das die perſiſchen Magier Zeruane Akherene, die Zeit ohne Grenzen, das höchſte, unausſprechliche, namenloſe Weſen nennen. Aus dieſem Urprincip ging das Urfeuer und das Urwaſſer, und aus der Verbindung beider Ormuzd hervor, der als das erſte reinſte Lichtweſen, auch der Schöpfer alles Guten wurde.

Ormuzd iſt der Stellvertreter des höchſten Weſens im All der Natur, durch welchen daſſelbe alles wirkt, ſchafft und erhält. Von den beiden Grundkräften, aus welchen der Höchſte Ormuzd entſtehen ließ, ſtellt das Urfeuer die männliche, und das Urwaſſer die weibliche Urkraft, oder das geiſtige und das materielle Urprincip, in der Natur innigſt vereiniget, vor. Adam Kadmon iſt der Ormuzd der jüdiſchen Kabbala; er iſt, ſo wie dieſer, als Mann und Weib, Vater und Mutter, aus der urerſten verborgenen Gottheit, durch einen von derſelben emanirten Lichtſtral hervorgegangen, und dieſer Lichtſtral wird von den Kabbaliſten bilanx und von den Perſern das ewige Wort (Honover) genannt. So wie Ormuzd, iſt Adam Kadmon die Idee, oder das Ideal des Alls der Natur, aus und nach welchem und durch welches dieſes All in Wirklichkeit geſetzt worden. Die 7 Sephiroth, welche von den zehen, nach Abzug der 3 oberſten, die als Urkräfte zu einander gehören, und die unſichtbaren Abgründe der Schöpfung ſind, wie Herder in der älteſten Urkunde des Menſchengeſchlechts ſagt, übrig bleiben, ſtehen mit den 7 Amſchaspands der Parſen parallel; und bilden Eigenſchaften und Kräfte vor, die von Adam Kadmon, als dem Repräſentanten des höchſten Weſens, ausgehen. So wie Ormuzd alles, was er gemacht hat, durch die Zeit ohne Ende gemacht hat; hat auch Adam Kadmon nichts ohne das urerſte Licht gemacht. Nach der Erklärung, welche philoſophiſche Kabbaliſten von den Sephiroth geben, ſind dieſelben Mittelweſen, welche das Ureprincip, den in ſich ſelbſt verborgenen

Gott, vorſtellen, weil ſie von ihm mittelbar, durch den Erſtgebornen, ausgefloſſen ſind, und vermöge dieſes Ausfluſſes alles hervorbringen und regieren; und eben dieſe Bewandniß hat es auch mit den Amſchaspands. So wie dieſe die Schöpfer und Schutzgeiſter der Tugend, der Glückſeligkeit und der materiellen Dinge ſind: ſo ſind auch durch die Sephiroth, von Adam Kadmon, die himmliſchen, geiſtigen, luftigen und irdiſchen Weſen und Dinge hervorgebracht. Wir geben gern zu, daß die Ideen und Darſtellungen des Parſismus in der Kabbala nicht vollſtändig wieder gegeben, daß von ihnen manches abgebrochen, und dafür jüdiſche Erfindungen und Dichtungen hinzugeſetzt worden: aber es leuchtet doch wenigſtens hervor, daß die Geburtsſtätte der letzten, hauptſächlich in Anſehung ihrer Grundlage, in der Lehre Zoroaſters zu ſuchen und zu finden iſt.

Eben ſo läßt ſich mit Grunde annehmen, daß die Kabbala auch mit den übrigen orientaliſchen Theologieen und Kosmogonien in vielen Stücken übereinſtimme: da dieſe insgeſammt aus derſelben urſprünglichen Quelle abſtammen. Die Kabbaliſten haben auch allerdings in ſo fern Recht, ihrer Lehre ein ſehr hohes Alter beizulegen: da dieſelbe auf dem Princip des Pantheismus, in Verbindung mit der Lichtlehre, als den älteſten und in der alten Welt am weiteſten verbreiteten Lehrbegriffen, beruht, die uns die Geſchichte aufbewahrt hat.

Daß man die jüdiſche Kabbala bald aus Chaldäa, bald aus Perſien, bald aus Aegypten, und aus der pythagoräiſch-platoniſchen Philoſophie, die in dem letzten Lande

besonders blühete, ableitet, rührt daher, daß man Fußtapfen der Theologie aller dieser Völker und Sekten in der Kabbala findet. Dieses ist aber natürlich: weil diese eben so wie jene aus der alten urforünglichen Quelle geflossen ist. Man könnte eben so gut den Chaldäismus, Magismus, Brachmanismus und Pythagoräismus aus der Kabbala herleiten: denn alle hatten denselben Ursprung, den niemand mehr zu entdecken weiß; und eben so wenig läßt sich ausmitteln, welches von den mancherlei alten Völkern, welche alte theologische und philosophische Schule am frühesten aus der Quelle schöpfte, und welche von ihnen ihre Erkenntniß aus der zweiten, dritten Hand u. s. w. empfangen habe.

Daß die Kabbala Einfluß auf das Christenthum gehabt hat, ist nicht zu verkennen: aber diesen Einfluß hatte sie doch nicht unmittelbar als aus dem Essäismus entstandene Kabbala, die den Juden eigenthümlich blieb; sondern als christlicher Gnosticismus, der eine andere zweite Form des Essäismus ist, und mit jener vieles gemein hat, wie sich aus dem folgenden Abschnitt ergeben wird. Den gegenwärtigen beschließen wir mit der sehr wahren, auch gewiß schon von unsern Lesern gemachten Bemerkung des oben genannten Burnet, daß von der Zeit an, wo die Essäer gänzlich aufgehöret haben, die Kabbala immer mehr in Aberglauben und abergläubischen Buchstaben-, Wort- und Bilder-Kram ausgeartet sey. Diese Lehre schlug, nachdem sie durch so viele Jahrhunderte, und durch so viele Köpfe und Hände ge-

gegangen war, zuletzt, wie ein oft aus einem nicht ganz reinen Gefäß in das andere geschütteter Wein, gänzlich um.

XVI.

Die Gnoſtiker.

Schon in dem erſten chriſtlichen Jahrhunderte entſtand unter den Chriſten eine Parthei, welche die gnoſtiſche genannt wird, und von dem griechiſchen Worte γνωσις, Erkenntniß, den Namen führet. Ihre Anhänger nannten ſich Gnoſtiker, weil ſie ſich einer höheren Erkenntniß rühmten, als die gewöhnlichen Chriſten und chriſtlichen Lehrer hatten. Man muß aber eine doppelte Art von Gnoſis und Gnoſtikern unterſcheiden. Nachdem nemlich unter den Griechen durch Pythagoras, Plato und Ariſtoteles die Philoſophie in eine wiſſenſchaftliche Form gebracht worden war: erhielt die höhere, ſpekulative, reine, nicht aus der Erfahrung hergenommene und nicht auf Erfahrung angewandte Philoſophie, die ſich mit Gott, der Welt und der menſchlichen Seele, oder dem Unendlichen und Ewigen beſchäftigte, mit dem Namen der Metaphyſik, auch den der Gnoſis. In der Folge trat wieder ein neuer Unterſcheidungsgrund ein. Als nemlich neben der griechiſchen, beſonders der platoniſchen Philoſophie, auch die orientaliſche, inſonderheit die zoroaſtriſch-perſiſche, unter den Griechen, und

hauptſächlich auch zu Alexandrien in Aegypten, Eingang gefunden hatte; und dieſe mit jener verbunden worden war: gab man dieſer philoſophiſchen Coalition ebenfalls den Namen Gnoſis. Dieſe Gnoſis war ſchon vor Chriſto und der Einführung ſeiner Religion vorhanden. Aus dieſer alten Gnoſis entſtand nach der Einführung des Chriſtenthums eine neue. Ihre Natur beſteht darin, daß die orientaliſche mit der griechiſchen, beſonders des Pythagoras und Plato, verbundene Philoſophie auf den Chriſtianismus angewandt, und dieſer in jene eingekleidet wurde, weil man die weſentlichen Lehren Jeſu und der Apoſtel ſchon in jener alten Gnoſis zu finden glaubte. Von dieſer, welcher auch die Eſſäer zugethan waren, haben wir ſchon oben in der Darſtellung der Gotteslehre der orientaliſchen Völker gehandelt. Jetzt reden wir von der neuen oder chriſtlichen Gnoſis, und den chriſtlichen Gnoſtikern, die bei ihrer Theologie den orientaliſchen Pantheismus und Emanatismus ebenfalls zum Grunde legten.

Die Gnoſtiker waren beſonders ſolche Chriſten, die das Chriſtenthum hauptſächlich aus dem Unterrichte und den Schriften des Apoſtels Paulus kannten, das Judenthum für unvereinbar mit dem Chriſtenthume hielten, und wegen ihrer vertrauten Bekanntſchaft mit der orientaliſchen, beſonders der zoroaſtriſchen Philoſophie, eine tiefere und richtigere Erkenntniß als die übrigen Parteien von dem Weſen des Chriſtenthums zu beſitzen glaubten, weswegen ſie ſich auch Gnoſtiker, und ihren Lehrbegriff die Gnoſis nannten.

Ob dieſe chriſtliche Sekte ein Evangelium gehabt habe und welches, iſt ungewiß. Nach dem Irenäus

[ge-]

soll das Evangelium des Lukas das der Marcioniten, eines besondern Zweiges der Gnostiker, gewesen seyn: aber Marcion, ihr Stifter, hat es nie so genannt, und die spätern Marcioniten schrieben ihr Evangelium sogar dem Apostel Paulus zu. Da die Gnostiker als Schüler dieses Apostels, sich der von den Katholikern versuchten Vereinigung des Judenthums mit dem Christenthume widersetzten, und also dem Vergrößerungsplane dieser mächtigen Partei entgegen waren: so wurden sie für Ketzer erklärt, und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.

Die Stifter gnostischer Schulen und Gemeinden waren Valentinus, Harpokrates, Basilides, Tatian und Marcion. Wir brauchen nur die beiden vorzüglichern, den Valentin und Basilides, in Betrachtung zu ziehen: da das, was diese bei ihrer Theorie zum Grunde legen, auch bei den übrigen Statt findet, alle aber nur in Nebendingen von einander abweichen. Von den Gnostikern sind keine eigenen Schriften mehr vorhanden; was wir von ihnen und ihrer Lehre wissen, haben uns ihre Gegner, die katholischen Kirchenväter, aufbewahrt, besonders Irenäus, Epiphanius, Tertullianus und Origenes. Diejenigen Kirchenväter, welche, so wie Irenäus, keine Kenntniß, sowohl von der orientalischen und ägyptischen, als der pythagoräisch-platonischen Philosophie hatten, und sich die allegorischen und mystischen Formen, in welche die Gnostiker ihre Lehren einkleideten, nicht zu enträthseln wußten, erklärten diese geradezu für Schwärmer, Phantasten und Wahnsinnige. In den neuern

Zeiten hingegen, wo man tiefer in den Geiſt der orientaliſchen und griechiſchen Philoſophie eindrang, und unter der äußern Schale den Kern finden lernte, ſind die Gnoſtiker von mehrern denkenden und gelehrten Männern und Theologen in Schutz genommen worden. Dieſes thaten, unter andern Gottfried Arnold in ſeiner Kirchen- und Ketzer-Hiſtorie T. 1. P. 1. L. 1. C. 2. Souverain in ſeinem Verſuche über den Platonismus der Kirchenväter (aus dem Franz. überſetzt, mit Vorrede und Anmerkungen begleitet und mit einer trefflichen Abhandlung über die Entſtehungsart der Dreieinigkeitslehre vermehrt von Joſ. Friedr. Chriſtian Löffler, Ober-Conſiſt. Rath und Generalſuperintendent des Herzogthums Gotha. Zweite Aufl. Züllichau und Freyſtadt 1792. 8.), Lambertus Danaeus in ſeinem Buche ad Augustinum de haeresibus C. 12; Pearson in Vindiciis Ignatii P. II. C. 5; Isaac Beausobre in ſeiner Histoire de Manichée et du Manichéisme, Amst. 1739. 4. T. I. L. III. C. 7; Campegius Vitringa in Obss. select. L. 1. C. 2. p. 131; Jacques Basnage in Histoire Judaique T. III. C. 38. p. 729 sqq. und Pierre Faidit in illustr. Histor. eccles. Saec. I et II. p. 12. sqq.

Epiphanius nennt in ſeinem Buche de Haeresibus den Valentinus, einen Phrebeniter, aus einer Gegend in Aegypten, von wo er ſich nach Alexandrien begeben habe, um ſich in den Wiſſenſchaften der Griechen unterrichten zu laſſen. Statt Phrebonites muß aber, nach Lamb. Danaeus in dem angeführten

Buche, Pharbaebites geleſen werden, und dieſes war nach Plinii hist. natur. L. V. C. 9. und 10. ein Nomos und eine Präfectur in Aegypten, ſo genannt von der Stadt Pharbaebitum, die an der Peluſiſchen Mündung des Nils lag. Zu Valentins Zeiten lebten viele Juden in Aegypten, beſonders zu Alexandrien: es iſt alſo ſehr glaublich, daß Valentin die jüdiſche Philoſophie, nach ihrer damaligen Beſchaffenheit unter den Juden, gehöret habe. Auch pflegten, wie Clemens von Alex. in den Stromaten B. VII. anführt, ſeine Schüler ſich zu rühmen, ſein Lehrer ſey ein gewiſſer Theudades geweſen, der mit Paulus in vertrautem Umgange geſtanden habe. Es weiß aber niemand, wer dieſer Theudades, und ob er ein griechiſcher Philoſoph geweſen ſey. Joh. Franz Buddeus hält ihn, in ſeiner Diss. de haeresi Valentiniana für einen Schüler des Philo. Von dieſem aber ſagt er, es ſey noch gar nicht ausgemacht, daß er ein platoniſcher Philoſoph, ſondern daß er vielmehr ein Fortpflanzer der hebräiſchen Philoſophie geweſen ſey. Es hätte aber eine Zeit hindurch zu Alexandrien Nachfolger und Schüler des Philo gegeben, von welchen dieſe Philoſophie, obgleich ſchon verfälſcht, auf andere fortgepflanzt worden wäre. Wenn der Theudades, der der Lehrer des Valentinus geweſen ſeyn ſoll, wahrſcheinlich kein anderer war, als der auch ſogenannte Theodatus, deſſen Dionyſius der Areopagit, oder wer der Verfaſſer der unter dem Namen deſſelben vorhandenen Werke iſt, als eines Freundes und Schülers des Apoſtels Paulus mehrmals gedenkt: ſo laſſen ſich

beide Meinungen, daß Valentinus zugleich ein Schüler des Theodat und des Philo gewesen sey, recht gut vereinigen; da der Theodat des Dionysius, Philo und Valentinus wohl noch Zeitverwandten, obgleich von verschiedenem Lebensalter gewesen seyn können. Doch wäre freilich die Autorität des Dionysius Areopagita noch zu berichtigen: da sie von den neuern Gelehrten in Zweifel gezogen, von seinem Herausgeber Pet. Lanselius und andern Katholikern hingegen in Schutz genommen wird.

Valentinus, dessen Geburtsjahr im ersten, so wie sein Sterbejahr im zweiten Jahrhunderte, unbekannt ist, lehrte theils in Aegypten, theils zu Rom und noch an andern Orten; und pflanzte seine Lehre mündlich und durch Schriften fort, von welchen aber eben so wenig noch etwas übrig geblieben ist, als von den Schriften der übrigen Gnostiker, da sie wahrscheinlich durch die Katholiker unterdrückt wurden. Alles, was man noch von ihrer Lehre weiß, steht in den Schriften der Kirchenväter, die sich mit ihrer Widerlegung beschäftigten, und daher manche der gnostischen Lehren nicht in ihrem wahren Lichte dargestellt haben mögen.

Nach der Vorstellung des Irenäus adversus Haeret. und des Epiphanius in Haeres XXX. 10. p. 175. behauptete Valentinus, es gäbe einen unermeßlichen und höchst glanzvollen alles erfüllenden Raum, in welchem die göttliche Natur, wie in einem ewigen Abgrunde des seligsten Lichts von Ewigkeit her verborgen gewesen sey, und 30 Aeonen oder Emanationen von gött-

licher Natur, aber von verſchiedenen Graden und Ordnungen, von welchen die eine Hälfte männlichen, und die andere weiblichen Geſchlechts ſey, durch göttliche Ausſtrömung erzeugt habe. Dieſen unermeßlichen, glanzvollen Raum, mit allem, was derſelbe in ſich faßt, nannte Valentin das Pleroma. Das höchſte Weſen hieß nach ihm der vollkommene Aeon, auch Proarchäus, oder Propator, der erſte Vater, das erſte Princip, und Bythos, der Tiefe, oder die Tiefe. Dieſer unſichtbare, unbegreifliche, ewige, durch ſich ſelbſt exiſtirende Aeon blieb von unendlicher Zeit in einer tiefen Ruhe, und hatte nur die Ennoea oder den Gedanken bei ſich, den die Valentiner Charis, die Güte, Gnade, und Sige, das Schweigen, nannten. Endlich beſchloß Gott, der Vater, der erſte Vater, das erſte Princip, der Tiefe, Verborgene, ein zweites Princip hervorzubringen, welches die Wurzel und Quelle aller Dinge iſt, und legte es in den Schooß der Sige oder des Schweigens, wie in den Schooß einer Gattin. Sie wurde ſchwanger und gebar den Nous, die Intelligenz, oder den reinen Geiſt, der ſeinem Vater allein gleich, und deſſen Vollkommenheiten und Größe zu erkennen fähig iſt. Sie nannten dieſe Intelligenz den einzigen Sohn, den Vater und Schöpfer aller Dinge, und gaben ihm die Wahrheit, die mit ihm geboren ward, zur Schweſter und Gemahlin. Dieſes war, ſagten die Valentiner, die berühmte Tetras (Vierzahl, Viereck) des Pythagoras. Der Sohn, oder die Intelligenz, der reine Geiſt, erzeugte mit der Aletheia oder der Wahrheit den Lo-

gos oder das Wort und Zoen oder das Leben und dieſe wieder den Menſchen und die Kirche. Dieſe 8 erſten Aeonen (der Tiefe, Ennoea, Nus, Aletheia, Logos, Zoe, Menſch und Kirche) bildeten die Oktoade. Aus dem Worte und dem Leben emanirten noch 10 andere Aeonen, und aus dem Menſchen und der Kirche 12 derſelben. Dieſe 8, 10 und 12 machen zuſammen die obgedachten 30 Aeonen des Valentinus aus. Dieſer Aeonen hatten die Valentiner noch unzählige, die ſie alle aus der Verbindung der 30 Aeonen entſtehen ließen, aus welchen immer wieder neue von niedrigerem Grade emanirten.

Es iſt ausgemacht, ſagt Souverain (S. 63 ff.), daß das Pleroma der Valentiner eine geheimnißvolle und verſteckte Theologie enthält. Jene ungeheure Zahl von Emanationen, die uns eine ſo abentheuerliche Vorſtellung zu ſeyn ſcheint, war im Grunde nichts anders, als entweder ein Syſtem der verſchiedenen Ordnungen unter den Engeln, die oft Aeonen genannt werden, d. h. eine himmliſche Hierarchie, wie die des Dionyſius; oder jene Menge von Ideen, die verſchiedenen Kräfte (δυνάμεις nennt ſie Valentin beim Irenäus L. I. C. 5.); die verſchiedenen Haushaltungen, die ſie ſich in einem und demſelben Gott dachten. Sie dachten ſich nemlich Gott: 1) ohne alle Rückſicht auf die Geſchöpfe, als ein unbegreifliches, in tiefes Schweigen (den Gegenſatz vom Worte) zurückgezogenes Weſen; das heißt, in dem Zuſtande, als er noch nicht jenes kräftige Wort ausgeſprochen hatte, das Geſchöpfe bilden

ſollte. In dieſem Zuſtande nannten ſie Gott den Tiefen und das Schweigen. Das war die erſte Klaſſe ihrer Aeonen. 2) Dachten ſie ſich Gott in Rückſicht auf die idealiſche Welt, wie ſein Verſtand mit Ideen angefüllet iſt. Dieſe Ideen ſind, nach den Platonikern, das Weſen und die Wahrheit der Dinge; und in ſo fern nannten ſie ihn Verſtand (Intelligenz) und Wahrheit. Dieſes war ihre zweite Ordnung. 3) Dachten ſie ſich Gott in Beziehung auf die ſinnliche Welt, wie er ſeinen Entwurf ausführt und jenes mächtige Wort ausſpricht, das allen Geſchöpfen Daſeyn und Leben gab; und in ſo fern nannten ſie ihn Logos oder das Wort und das Leben. Dies war ihr drittes Aeonenpaar. 4) Dachten ſie ſich Gott in Beziehung auf die geiſtige und evangeliſche Welt, wie er die Erlöſung bewirkt. Hier fanden ſie nun den Mittler, den Menſchen, Jeſus Chriſtus, nebſt der neuen Kirche. Dies war ihr viertes Paar. Aber bei alle dem ſind dieſe Emanationen, richtig verſtanden, nichts anders, als die verſchiedenen Beziehungen, unter welchen ſich die Valentiner einen und denſelben Gott dachten, der ſich durch das doppelte und bewundernswürdige Werk der alten und neuen Schöpfung äußerlich geoffenbaret hat, da er vorher in dem Abgrunde des Lichts verborgen geweſen war. Dieſes Zeugniß giebt Irenäus L. II. C. 15. ſelbſt den Valentinern. Wenn ſie, ſagt er, alle ihre Emanationen von einander getrennt haben: ſo kommen ſie doch auf die Einheit zurück, und behaupten, daß ſie alle nur Einen ausmachen. Und wenn eben dieſer Kirchenlehrer

im 6ten Kap. des 1ſten Buchs erzählt, daß Ptole-
mäus dem höchſten Gott zwei Weiber beilege, den Ver-
ſtand und den Willen, die er die zwei Kräfte des
Vaters nenne: ſo beweiſet dieſes augenſcheinlich, daß
Ptolemäus eben ſo allegoriſirte, wie Plato, wenn dieſer
dem Guten oder dem Schöpfer aller Dinge Macht
und Weisheit, als zwei unzertrennliche Eigenſchaften
eines und deſſelben Geiſtes, beilegte. Ich ſehe auch nicht
ein, warum Ptolemäus nicht in der Allegorie ſagen
kann, daß der höchſte Gott zwei Weiber habe: da Phi-
lo in einem ähnlichen Falle ſagen konnte, die Welt habe
Gott zum Vater, und die Weisheit zur Mutter. — So
weit Souverain.

Mit demſelben ſtimmt auch Beauſobre in ſeiner
Geſchichte des Manichäismus und der Mani-
chäer in der Meinung zuſammen, daß unter den allego-
riſchen Vorſtellungen der Gnoſtiker eine geheime Theolo-
gie und ein vernünftiger Sinn verborgen liege. Im
erſten Theile giebt er S. 379 ff. von den Aeonen, welche
die Oktoade ausmachen, folgende Erklärung. Bythos
(die Tiefe, der Tiefe), ſagt er, bezeichnet nichts anders
als die göttliche Natur in ihrer unbegreiflichen Unermeß-
lichkeit gedacht. Der heilige Epiphanius (Haeres. XXXIII.
p. 215.) ſagt dieſes ſelbſt, und auch ſogar das Wort
(Bythos) führt nichts Nachtheiliges mit ſich. Cle-
mens von Alex. hat ebenfalls nichts Verdammliches
daran gefunden. Nachdem er die Worte bei Johannes
I. 18. angeführt hat: „Niemand hat Gott je geſehen;
der einzige Sohn, der in des Vaters Schooß iſt, der

hat uns ihn kennen gelehrt", macht Clemens (Stromat. L. V. p. 587.) diese Bemerkung: „Der heilige Johannes hat das, was unsichtbar und unaussprechlich ist, den Schooß des Vaters genannt. Daher ist es gekommen, daß Einige Gott den Tiefen, den Verborgenen (profundum) genannt haben: weil er alle Dinge in sich faßt, und in seinem Schooße einschließt; und weil er unbegreiflich, nicht zu umfassen, und unendlich ist." Dieses, setzt Beausobre hinzu, ist die wahre Definition vom Bythos der Valentiner. Die Begriffe in derselben sind rein, und die Benennung ist unschuldig. Ein christlicher Philosoph hat sich ihrer ohne Bedenken bedient. Synesius nemlich glaubte (in Hymn. II. v. 97 und III, 129) sehr würdig von der Gottheit und der Größe Gottes zu reden: wenn er sie die väterliche Tiefe und die unaussprechliche Tiefe nennt.

Da die Valentiner die Sige oder das Schweigen auch Ennoea, den Gedanken, das Denken nannten: so kam Beausobre dadurch auf den Gedanken, daß Sige der mystische und änigmatische Name der Ennoea oder des Denkens sey, und daß beide Namen einerlei bedeuteten. Auf diesen Gedanken führte ihn eine Stelle bei Pausanias, in welcher gesagt wird, daß die Phönizier die Minerva Siga nennten: Minerva ist aber in der heidnischen Mythologie nichts anders, als die göttliche Weisheit. Wenn man diese Konjektur annimmt: so wollten die Valentiner sagen, daß das unendliche, unbegreifliche, unerforschliche Wesen, in Vereinigung mit der Weisheit, den Nus und die Ale-

theia, den Verſtand und die Wahrheit hervorgebracht habe.

Nus und Alethela zeugten den Logos und die Zoe (das Wort oder die Vernunft und das Leben). Offenbar, ſagt Beauſobre, wird hierunter die Seele der Welt verſtanden, deren zwei Eigenſchaften die Vernunft und das Leben ſind. Von der Weltſeele ſtammt die menſchliche Seele ab, welche die Valentiner den Menſchen nennen. Die Kirche iſt eine blos chriſtliche Idee. Die Valentiner ließen ſie nicht aus ſterblichen und irdiſchen Menſchen, ſondern aus unſterblichen Seelen beſtehen; und ſetzten ſie in den Himmel, von welchem die Seelen herabſteigen, um die Körper, mit welchen die Vorſehung ſie zu bekleiden beſtimmt, zu beleben und zu regieren.

Es iſt kein Zweifel, daß das Pleroma des Valentinus, dieſe Fülle der Gottheit, oder dieſe alles erfüllende, beſeelende, belebende Gottheit, auf den Pantheismus hinweiſe. Alles in der Natur iſt mit Aeonen, Erzeugungen, Emanationen des göttlichen Weſens erfüllet. Außer dieſem göttlichen Weſen iſt ja nichts, woraus die ſichtbare Welt, wenn wir ſie in Gedanken auslöſchen, und uns, welches aber nicht wohl möglich iſt, in eine Zeit verſetzen, wo das, was wir Natur nennen, noch nicht war, hätte hervorgehen können. Und Clemens v. Alex. hat ſehr Recht: wenn er in der oben angeführten Stelle behauptet, daß der Grund, warum Einige Gott den Tiefen genannt hätten, darin liege, weil Gott alles erfülle, oder alles in ſich faſſe, weil nichts ſey, das

nicht in Gott wäre. Was aber in Gott ist, ist auch von ihm erfüllet; auch ließe sich sonst nicht sagen, daß Gott alles erfülle. Daß indessen das pantheistische System des Valentinus, so wie der übrigen Gnostiker, nicht rein, sondern mit Emanatismus vermischt sey, braucht kaum bemerkt zu werden.

Wir gehen zum Basilides über. Nach Clemens v. Alex. (Strom. L. VII.) war er aus Alexandrien in Aegypten gebürtig, und lehrte daselbst unter der Regierung des Kaisers Hadrian. Er rühmte sich, die Lehre des Apostels Matthias, der ein Schüler Jesu war, zu besitzen; so wie Valentinus, einen Schüler des Apostels Paulus, Namens Theudades oder Theodat, zum Lehrer gehabt zu haben. Alles, was wir noch von dem Basilides und seiner Lehre wissen, haben uns, da von ihm selbst keine Schriften mehr vorhanden sind, Irenäus, Tertullian, Clemens v. Alex. und andere Kirchenväter aufbewahrt. Diesen Zeugen zufolge hatte er eine vernünftige und strenge Moral. Die Gemeinde oder Schule, welche er stiftete, war wie die Gesellschaft der Pythagoräer eingerichtet. Auch bei ihm mußten sich seine Schüler 5 Jahre lang im Stillschweigen üben, d. h. sie mußten blos zuhören und lernen, ohne sich ein Urtheil zu erlauben, oder von dem Gehörten und Erlernten zu sprechen; sie mußten sich der Verschwiegenheit befleißigen. Sie stiegen durch Grade empor. In seiner Gesellschaft bediente man sich räthselhafter und nur unter gewissen Mitgliedern derselben verständlicher Losungsworte. Sie rühmten sich, in dem

Beſitze von Geheimniſſen und magiſchen Künſten zu ſeyn, und bedienten ſich magiſcher Wörter und Figuren, z. B. des Wortes Abraxas. Sie waren ſehr geheimnißvoll; und legten denen, die zu ihnen traten, Verſchwiegenheit als ihre erſte Pflicht auf. Von der Würde eines Chriſten ſcheinen ſie ſehr hohe Vorſtellungen gehabt zu haben. Sie ſagten, ſie wären zwar keine Juden mehr, aber auch noch keine Chriſten, und man könne nur nach mehrern Vorbereitungen und Uebungen zur Würde eines wahren Chriſten gelangen. (S. Clemens Strom. B. III. K. 4. Irenäus I. 24. Epiphanius 24 und Euſebius Kirch. Geſch. IV. 7. der Strothiſchen Ueberſ. Th. 1. S. 231 ff.) In Anſehung der Lehre von Gott hielt man den Baſilides für orthodox: denn er lehrte das Daſeyn eines einzigen höchſten Gottes, den er als Vater charakteriſirte, und dem er die zwei Eigenſchaften beilegte, daß er durch ſich ſelbſt exiſtire, und unausſprechlich ſey. Er nennet ihn innatum et innominatum patrem (Irenäus I. 23.). Gott allein hat keinen Namen, und kann keinen Namen haben: weil es unmöglich iſt, ein Weſen auszudrücken, deſſen Natur und Vollkommenheiten unendlich und unbegreiflich ſind. Der Ausdruck durch ſich ſelbſt exiſtiren iſt recht gut: ſobald man ihn von der ewigen und unendlichen Kraft braucht, die der Grund der Formen der ſichtbaren Welt iſt, die ſich immer verwandeln, indeß jene Kraft an ſich ſelbſt ewig unverändert bleibt, und keiner Vermehrung und Verminderung fähig iſt. Da aber jene Formen das äußere Gewand der höchſten, ewigen, unendlichen Kraft

ſind, durch welche ſich dieſelbe offenbaret: ſo kann man dieſe höchſte Kraft, dieſes höchſte Weſen doch nicht aus dem Schauplatze dieſer Formen, deren Geſammtheit wir die Welt nennen, verweiſen; ſondern wir müſſen es, mit dieſer auf das Innigſte vereiniget, als das eigentliche Weſen der Welt denken. Denn ſobald wir es ihr entziehen: giebt es keine Natur, keine Formen des Weſens, keine Verwandlungen derſelben, keine Welt mehr, und eine Kraft ohne Wirkung iſt nicht denkbar; die Idee von Gott geht bei einer ſolchen Denkart verloren. Wahrſcheinlich war dieſes auch die Anſicht des Baſilides, wie anderer Gnoſtiker und Kabbaliſten der damaligen Zeit: ob ſie gleich von ſeinen Gegnern, in deren Kram ſie nicht taugte, mit Stillſchweigen übergangen wird.

Er nahm ebenfalls, ſo wie Valentinus und die Gnoſtiker überhaupt, mehrere Aeonen oder göttliche Emanationen an, ohne ſie jedoch, ſo wie jener, mit einander zu kopuliren. Aus dem ewigen Vater ging, nach ihm, zuerſt hervor die Intelligenz (Νοῦς); aus dieſer das Wort (λογος); aus dieſem die Phroneſis oder Klugheit, welche Tertullian die Providenz nennt: und aus dieſer die Weisheit und die Macht. Auf dieſe Aeonen allein ſchränkt ſich im Irenäus die Nachricht von der Lehre des Baſilides ein: aber Clemens v. Alex. fügt noch die Gerechtigkeit und ihre Tochter, den Frieden, hinzu. Dieſe Aeonen machen dann, mit dem höchſten Vater, die vollkommene und ſelige Oktoade aus. Die Intelligenz, das Wort und die übrigen Aeonen ſind von dem Baſilides zuverläſſig nicht als Perſonen, ſon-

dern als Eigenſchaften und Vollkommenheiten der göttlichen Natur betrachtet worden, die, von derſelben unzertrennlich, zu wirken anfingen, ſobald ſich Gott entſchloß, Weſen zu ſchaffen. Dieſe Aeonen ſind ſo viele Lichter oder Strahlen, die von der Gottheit ausſtrömen, aber ſich dabei nie von ihr losreißen, und die im Grunde von ihr nur wie die Dimenſionen von der ausgedehnten Subſtanz verſchieden ſind. So urtheilt Beauſobre in dem 2ten Bande ſeines genannten Werks S. 6, und mit ihm der Pater Maſſuet in ſeiner Dissert. in Irenaeum S. 38, wo es heißt: quos quidem Aeones non re sed virtute duntaxat et ratione ab innato patre distinxisse videtur Basilides, d. i. „dieſe Aeonen ſcheint Baſilides nicht dem Weſen, ſondern nur der Kraft und dem Grunde oder der Urſache nach, von dem ungezeugten Vater unterſchieden zu haben.“ Man kann die Lehre des Pantheismus nicht deutlicher ausdrücken, als es hier geſchehen iſt. Alle Aeonen, als Ausflüſſe aus dem Weſen Gottes ſtehen mit demſelben in einem ununterbrochenen Zuſammenhange, und machen mit demſelben eine unzertrennliche, keiner Zeitbedingung unterworfene Einheit aus. Sie ſind die Kräfte und wirkenden Urſachen eines und deſſelben einzigen Weſens.

Noch erzählet Irenäus: Baſilides habe gelehrt, daß die Weisheit und Macht die Fürſtenthümer und Herrſchaften (principatus et potentias) der erſten Ordnung, die vollkommenſten unter allen Geiſtern, hervorgebracht hätten; von dieſer erſten Geiſter-Klaſſe wären dann Engel der zweiten Ordnung erzeugt worden;

von dieſer wieder eine dritte Klaſſe von Engeln u. ſ. w. bis zuletzt 365 Ordnungen von Engeln, deren jede ſich ihren Himmel gebauet, und ihren beſondern Fürſten gehabt habe, entſtanden wären u. ſ. w. Wenn an dieſer Angabe des Irenäus etwas Wahres iſt: ſo ſcheinet ſie mit der Lehre der perſiſchen Magier in Verbindung zu ſtehen, welche jedem Tage ſeinen beſondern Engel oder Schutzgeiſt beilegten, und auch den Zuſammenhang des Gnoſticismus mit der Kabbala und ihrer Mutter, dem Eſſäismus, zu beſtätigen. Jenes behauptet auch Beauſobre, wenn er S. 9 ſagt: es ſey nicht unmöglich, daß Baſilides, der die Hypotheſe der Magier von der Vermiſchung des Lichtes und der Finſterniß angenommen hätte, auch ihrer Meinung von den 365 Engeln, deren jeder in der Reihe einem Tage im Jahre vorſtand, zugethan geweſen ſey. Was aber die 365 Himmel betrift: ſo iſt dieſe Meinung ſo abgeſchmackt, daß ſie ſchwerlich einem Philoſophen und Aſtronomen, wie Baſilides war, in den Sinn hat kommen können. Vielleicht waren dieſe Himmel nichts weiter, als ſo viele Schulen und Gemeinden, welche Baſilides und ſeine Schüler ſtifteten, oder die Hierarchie der Baſilidianer, der eſſäiſchen, aus welcher der Gnoſticismus hervorgegangen war, nachgebildet.

Man beſchuldigte die Baſilidianer der Magie oder der Zauberey, welche die Kirchenväter mit jener für einerley hielten. Es iſt aber thöricht, zu glauben, daß ſie Mittel gehabt hätten, über Dämonen und die Kräfte der Natur zu herrſchen. Vielleicht beſaßen ſie aber Kenntniß und Praxis in der natürlichen Magie und Heilkunde,

wie auch die perſiſchen Magier, Eſſäer, Kabbaliſten u. a. ſolche beſeſſen und ausgeübt haben ſollen. Des Magie- wegen aber der Zauberei machte man ſie verdächtig: weil zu ihren Zeiten das Wort Magie ſeine urſprüngliche unſchuldige Bedeutung, nach welcher es mit Philoſophie und Theologie ſynonym war, verloren hatte, und nun mit Zauberei gleichbedeutend wurde.

Den Vorwurf der Zauberei gründet man darauf, daß ſich die Baſilidianer gewiſſer Steine, auf welche man giſche Figuren und Inſchriften eingegraben waren, und die man Talismane und Amulete nannte, bedienet hätten. Im 2ten Bande von Montfaucon antiqu. expl. ſind deren in Menge abgebildet. Auf mehrern derſelben findet man die Namen Jao, Adonai, Sabaoth und Abraxas oder Abraſax. Beauſobre führt zwar nicht ganz zu verwerfende Gründe an, daß dieſe ſogenannten Amulete nicht von den Baſilidianern herrühren könnten: indeſſen ſagt doch Tertullian in ſeinem Buche de Praescript. Cap. 46: „Baſilides nennet den höchſten Gott Abraxas", und Hieronymus in Amos. T. VI. p. 100: „Baſilides giebt dem allmächtigen Gott den unnatürlichen Namen (portentoso nomine appellat) Abraxas." Daß die Baſilidianer dieſen Namen nicht gebraucht haben ſollen, ſagt Irenäus nicht, ſondern nur, daß ſie ihn nicht dem höchſten Gott beigelegt hätten; da dieſer Name die Zahl 365 ausdrücke, ſo hätten ſie ihn dem erſten ihrer 365 Himmel, oder dem Fürſten und Erſten der 365 Engel, die darin wohnten, gegeben. Das iſt aber einerlei, ſie mögen

mögen den höchsten Gott oder den höchsten aller Engel so genannt haben. Sie hatten ihn doch, und sonst niemand; also mögen auch die Abraxas-Steine ihre Erfindung gewesen seyn. Doch ist zu zweifeln, daß sie sich derselben als Zaubermittel bedienet haben: es wäre denn, daß sie geglaubt hätten, in gewissen Steinen, deren sie sich als Amulete bedienten, lägen heilende Kräfte verborgen; wie denn auch von den Essäern bekannt ist, daß sie die heilenden Kräfte der Kräuter und Steine zu erforschen bemüht gewesen sind. Außerdem kann man auch noch annehmen, daß in der geheimen Gesellschaft der Basilidianer jene Steine als Erkennungszeichen, die man vielleicht am Halse trug, gebraucht worden sind. — Wer die Meinungen über die Bedeutung des Wortes Abraxas näher kennen will, findet das vorzüglichste davon bei Souverain und Beausobre, in den angeführten Werken. Mir scheint die Meinung des ersten Schriftstellers den Vorzug zu verdienen, nach welcher Abrac oder Abrach das abgekürzt zusammengesetzte Wort von den hebräischen Wörtern Ab ben ruach, Vater, Sohn und Geist sey. „Da die Basilidianer", sagt Souverain, „für die ersten Urheber der geheimen Lehrart und der platonischen Dreieinigkeit unter den Christen gehalten werden: so ist sehr wahrscheinlich, daß sie diese unter jenem uneigentlichen symbolischen Namen haben verbergen wollen. Oder es kann auch seyn, daß dieser Ausdruck die Dreieinigkeit des Evangeliums in sich schließt, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, über die man

§6. nach der Gewohnheit der damaligen Zeiten, beinahe blind allegorisirte."

Es sind noch zwei Punkte übrig, deren wir gedenken müssen; die große Aehnlichkeit der gnostischen Lehre mit der kabbalistischen, und die Aufsuchung der Spuren des Gnosticismus in unserm neuen Kanon.

In Ansehung des ersten Punktes hat der gelehrte Theolog Johann Franz Buddeus, in seiner Dissertation de haeresi Valentiniana, welche seiner zu Halle im Jahre 1702 in 8. erschienenen Introductio ad historiam philosophiae Hebraeorum beigedruckt ist, zu erweisen gesucht, daß die Valentinische Lehre aus der Kabbala der Juden hervorgegangen sey, und die von den Valentinern vorgetragenen und vertheidigten Sätze eben die wären, welche die Kabbala enthielte. Buddeus hat die Sache gut ausgeführt. „Die Philosophie der Kabbalisten", sagt er, „bestand aus zwei Hauptstücken, der Lehre von den Sephiroth, und der Lehre von den vier Welten. Die Genealogie der Aeonen der Gnostiker bezieht sich auf die sephirothische Lehre der Kabbala, und die Ordnungen der geistigen und moralischen Dinge der ersten auf die vier Welten der letzten. Die spirituelle Welt, welche Gott und die göttlichen Dinge in sich begreift, nannten die Gnostiker, besonders Valentinus, das Pleroma: dieses ist aber nichts anders als der Inbegriff der göttlichen Dinge und Vollkommenheiten. Die Sephiroth werden auch nicht ungeschickt durch Aeonen ausgedrückt. Denn da die Hebräer durch diese Lehre nichts weiter als die Oekonomie des göttlichen

Reichs andeuten, bei welchem allerdings gewisse Zeug-
ungen und Aeonen Statt finden: so paßt diese Benen-
nung sehr gut darauf. Diesem stehet auch nicht entge-
gen, daß die Valentiner von den Aeonen zuweilen als
von Personen sprechen, und sie Götter nennen: denn die
Kabbalisten nennen auch ihre Sephiroth zuweilen Per-
sonen. Zwar ist in der Zahl und Ordnung der Aeonen
und der Sephiroth eine Verschiedenheit: aber das ist
kein Wunder; da die sephirotischen Abtheilungen (Tabel-
len) von den Juden selbst nicht auf einerlei Art und
Weise gegeben werden, und diese zu der damaligen Zeit
ihrer Phantasie bei der Spekulation über diesen Gegen-
stand zu sehr nachhingen, und zu viel Spielraum verstat-
teten. Da dieser Fehler auch auf die Christen überging:
so rügte der Apostel diese jüdisch schwärmerischen Genea-
logien, und die allzu starke Neugierde nach denselben.
Der Tetraktys an der Spitze der valentinischen Aeo-
nen, was ist sie anders, als das Tetragrammaton
der Hebräer? Und so, wie die Kabbalisten diese 4 Buch-
staben zum Grunde aller ihrer Reflexionen machen: so darf
man sich nicht verwundern, daß die Valentiner ihre Te-
traktys an eben diesen Platz stellten. Die Valentiner
setzten den unsichtbaren, ewigen, ungezeugten Gott oben
an, und nennen ihn Proarchen, Propatora und Bython.
Dieser erste Aeon entspricht der ersten Sephirah, oder
der Krone der Kabbalisten, die sie Ensoph, den Un-
endlichen, nennen, und mit ähnlichen, ihre Unbegreiflich-
keit bezeichnenden Namen belegen, z. B. das unzugäng-
liche Licht, Privation, schwarze Farbe u. s. w. Ja, unter

den übrigen kabbalistischen Beinamen ist auch Kether, der Quell ohne Grund (fons sine fundo), nichts anders als der Bythos, die Tiefe (profundum) der Valentiner. Dem Tiefen geben sie die Ennoea oder Sige zur Gefährtin. Diese ist das Weib des Urich Anpin, oder des Ensoph der Kabbalisten u. s. w.; wie man in der angezeigten Dissertation des Buddeus S. 406 ff. weiter nachlesen kann, wo man den ganzen Parallelismus des kabbalistischen und valentinischen Systems durchgeführt findet. Noch bemerkt dieser Schriftsteller, daß die Kirchenväter selbst die valentinische Hypothese für jüdischer Abkunft hielten; dieses erhelle aus Ignatii Epistola ad Magnesianos, wo er gegen die valentinische Sekte eifere, und sich der Worte bediene, daß nur Ein Gott sey, der sich durch Jesum Christum, seinen Sohn, geoffenbaret habe, dieser sey Gottes ewiges Wort, und nicht von der Sige oder dem Schweigen hervorgegangen, womit Ignatius deutlich genug auf die gnostische Lehre anspiele. Kurz zuvor aber sage er, man solle sich nicht durch fremde Lehren und alte unnütze Fabeln verführen lassen: denn wenn wir noch nach dem jüdischen Gesetze leben wollten; so würden wir eingestehen, daß wir die Gnade nicht erlangt hätten. Einen andern Grund der Abstammung der valentinischen Gnosis von der Kabbala findet Buddeus darin, daß sich die Valentiner, eben so wie die Kabbalisten, auf die Tradition berufen. Dieses bezeuge Irenäus in folgenden Worten: Wenn sie (die Valentiner) aus der Schrift überwiesen werden, so verwerfen sie dieselbe als unrichtig,

und ſagen, ſie beſitze keine Autorität, weil ſie bald ſo, bald anders rede, und weil in ihr von denen, die nichts von der Tradition wüßten, die Wahrheit nicht gefunden werden könne; und ſolcher Stellen fänden ſich bei Irenäus mehrere.

Wir können dem Schriftgelehrten Dubbens nicht Unrecht geben. Der von ihm gefundene Parallelismus zwiſchen den Gnoſtikern und Kabbaliſten iſt allerdings gegründet: allein es folgt nur nicht, daß, weil die Gnoſtiker in vielen Stücken mit den Kabbaliſten übereinkommen, jene ihre Lehre unmittelbar von dieſen erhalten haben. Die jüdiſchen Kabbaliſten waren, wie oben gezeigt worden, ein aus der eſſäiſchen Sekte hervorgegangener Zweig; und ein ſolcher waren auch die Gnoſtiker. Aus dem Eſſäismus ſchöpften die Gnoſtiker unmittelbar eben ſo gut, als die jüdiſchen Kabbaliſten, welche Eſſäer waren, die bei dem Judenthume beharrten, ſo wie die Gnoſtiker Eſſäer, die ſich zum Chriſtenthume bekannten; wie denn auch die Baſilidianer, um ihren hohen Begriff von den Chriſtenthum auszudrücken, nach oben, ſich der Worte bedienten: „Wir ſind zwar keine Juden mehr, aber auch noch keine Chriſten.“ Sie waren alſo aus dem Judenthume hervorgegangen, und zwar aus dem der Eſſäer oder Therapeuten. Es iſt ganz natürlich, daß die Gnoſtiker mit den Kabbaliſten in mehrern Vorſtellungsarten übereinſtimmen mußten: denn beide ſchöpften aus einer Quelle, dem wahrſcheinlich aus dem Phariſäismus hervorgegangenen Eſſäismus; und ſo wie ſich das Chriſten-

thum vom Judenthum unterschied, unterschieden sich auch Gnosticismus und Kabbala.

Daß sich in dem Neuen Testamente Spuren des essäischen Gnosticismus finden, ist der zweite Punkt, der noch zu berühren ist. Wir sahen oben, daß die Lehre der Kabbalisten von den Sephiroth der Lehre der Gnostiker von den Aeonen, und die vier Welten der ersten den Ordnungen der geistigen und irdischen Dinge der letzten entsprachen; nun finden sich auch in dem neuen christlichen Kanon mehrere Stellen, die auf ihre Quelle in dem Gnosticismus hinweisen, und dadurch auch den Essäismus Jesu und der Apostel bewähren.

Der höchstglanzvolle, alles erfüllende Raum, in welchem, nach den Gnostikern, die göttliche Natur, wie in einem Abgrunde des seligsten Lichtes, von Ewigkeit her verborgen gewesen ist, das Pleroma, die Fülle der Gottheit, des Tiefen, des Verborgenen, wie sie Gott nennen, findet sich auch in dem Neuen Testamente wieder. Auch hier wohnet Gott, der Allerhöchste, in einem unzugänglichen Lichte. Der Abgrund des seligsten Lichtes, was ist er anders als die Finsterniß, aus welcher, nach Korinth 4. 6. Gott das Licht hervorleuchten ließ? oder als der Schooß des Vaters, in welchem der einzige Sohn ist, der uns diesen Vater verkündiget hat, wie in der Epistel Johannis 1. 18 steht.

Aus der Verbindung des im Lichte verborgenen höchsten Gottes, oder des Vaters, wie ihn auch die Valentiner nannten, mit Ennoea oder Sige, der Gnade, der Güte, oder dem Schweigen, ging Nous oder die Intelli-

ganz, als zweites Princip, hervor, das die Wurzel und Quelle aller Dinge, seinem Vater allein gleich, und dessen Größe und Vollkommenheit zu erkennen fähig ist. Die Gnostiker nannten dieses von dem höchsten Vater unmittelbar hervorgebrachte Wesen den einzigen Sohn desselben, und auch zugleich den Vater und Schöpfer aller Dinge. Dieser Sohn erzeugte mit der Alethea oder Wahrheit den Logos oder das Wort und Zoen oder das Leben, den Geist, und dieser den Menschen (Jesus) und die Kirche. Die Valentiner unterschieden hier den höchsten, namenlosen, in einem lichtvollen Raume, im Lichte wohnenden Gott und Vater von dem von demselben ausgegangenen zweiten Princip, welches der Vater des Logos ist, aus welchem wieder das Leben oder der Geist gezeugt wurde, so wie aus diesem dann der Mensch und die Kirche. Wenn es nicht zu kühn wäre: würde ich in dieser Darstellung des Valentinus die Elemente unserer kirchlichen Trinitätslehre vermuthen. Nous oder Intelligenz, Logos und Zoe, wären dann die drei wesentlichen in unzertrennlicher Einheit verknüpften Bestandtheile des Allerhöchsten, von welchen Logos dem Geiste und Zoe dem Leben in der Materie entspräche. Ich kann aber nicht darauf beharren: da mir doch so ganz zuverlässig die Begriffe nicht wissen, welche die Gnostiker mit den Wörtern νους, λογος und ζωη verbunden haben. Wichtiger ist für uns der Unterschied, welcher in obiger Darstellung von Valentinus zwischen dem Vater des νους und zwischen dem νους als Vater des λογος und der ζωη, ingleichen dieser beiden, als Erzeuger des Menschen

(Jesu) gemacht wird. Diesen Unterschied macht auch das Neue Testament, z. B. in dem Briefe an die Kolosser Kap. 2. V. 2. und Kap. 3. V. 17. Der Apostel trennt in der ersten Stelle Gott von dem Vater, indem es daselbst heißt: „Auf daß ihre Herzen ermahnet und zusammengefaßt werden in der Liebe, zu allem Reichthume des gewissen Verstandes; zu erkennen das Geheimniß Gottes und des Vaters und Christi"; oder 1 Korinth. 15. 24. wo gesagt wird: daß, wenn Christus Gott und dem Vater das Reich überantworten würde, werde alle Herrschaft, alle Obrigkeit, alle Gewalt aufgehoben seyn; wo also Gott, Vater und Christus getrennt sind. Veranlaßt erinnern wir noch zu dieser Stelle, daß das in derselben enthaltene Urtheil des Apostels ganz richtig und im Geiste des Christenthums ausgesprochen ist. Denn wenn es das Christenthum so weit bringen könnte, daß sich die Menschen nur durch Gott und sein ihnen in die Herzen geschriebenes Gesetz, durch wahre göttliche Gesinnung in ihrem Denken, Wollen und Handeln regieren ließen: so würde freilich alle weltliche Herrschaft entbehrlich seyn. Aber was in den achtzehen Jahrhunderten, seitdem dieses geschrieben steht, und noch länger nicht geschehen ist, wird auch wohl in den künftigen Jahrhunderten nicht erfolgen. Wie viele derselben werden noch verfließen: ehe Christus Gott und dem Vater sein Reich, das noch jetzt besteht, überantworten wird! Eben so steht im 17ten V. des 3ten Kap.: „das thuet alles in dem Namen des Herrn Jesu, und danket Gott, und dem Vater durch ihn." Gott und der Vater werden hier

alſo eben ſo unterſchieden, wie die Gnoſis den höchſten Gott von dem νους und dieſen von dem λογος unterſcheidet; und wenn die Bemerkung des Souverain, daß von den Gnoſtikern unter dem von dem λογος erzeugten Menſchen Jeſus verſtanden werde, richtig iſt, ſo wäre Jeſus nicht der Sohn des höchſten Gottes, ſondern des λογος, wie es denn auch in dem Evang. Johannis I, 14. heißt: „und der Logos, das Wort ward Fleiſch und wohnte unter uns" ꝛc. So könnte denn auch in dem 1ſten Verſe der Parallelismus mit der göttlichen Genealogie des Valentinus darin liegen, daß das, was in jenem Verſe des Johannes der Anfang genannt wird, das anfangsloſe im Lichte wohnende höchſte Weſen, das erſte, das Urprincip; das, was im Evangelium Gott heißt, das zweite Princip oder das νους des Valentin, ſo, wie der Logos Johannis und Valentins, eines und daſſelbe wären. Ich gebe indeſſen dieſe Anſicht der Sache der Prüfung gelehrter Schriftforſcher anheim; und behaupte nur, daß man ſich doch wenigſtens des Gedankens nicht erwehren könne, daß in den angeführten Stellen des Evangeliums Johannis gnoſtiſche Elemente liegen, die mit der Lehre des Valentin viel Aehnlichkeit haben. Auch das nicäiſche Glaubensbekenntniß unterſcheidet, wahrſcheinlich auf jene Stellen des neuen Kanons, als auf ſeinen Grund geſtützt, in Gott oder dem höchſten Weſen, den Vater, das Wort oder den Sohn, und den Geiſt.

Wie viele Welten oder Himmel die Gnoſtiker angenommen haben, läßt ſich nicht ſo beſtimmt angeben, wie

von den Kabbalisten. Vermuthlich dachten aber jene mit diesen in Ansehung dieses Gegenstandes gleich. Wir werden hierin durch eine Stelle im 2ten Briefe an die Korinther 12, 4. bestärkt, in welcher Paulus von sich sagt: er kenne einen Menschen, der bis in den dritten Himmel entzückt gewesen sey und in das Paradies, worunter er wohl den vierten obersten Himmel, den höchst glanzvollen Raum, die Wohnung des höchsten Gottes, das Pleroma der Valentiner, oder das Aziluth der Kabbalisten, verstanden haben mag; und so machten die drei Himmel mit dem Paradiese, in welches Paulus durch jene hindurch entzückt worden, ebenfalls vier Welten oder Himmel aus.

Ein wichtiges Kapitel, in welchem eine Uebereinstimmung des Neuen Testaments mit der Kabbala und Sohar sichtbar wird, ist die Lehre von den Engeln oder Geistern. Nach der kabbalistischen Philosophie giebt es 10 Chore, Ordnungen, Schaaren von Engeln: 1. animalia sanctitatis; 2. rotae; 3. Arelim, virtute et fortitudine pollentes; 4. flammae ignitae s. animalia loquentia, corpore ignito vestita; 5. Seraphim; 6. nuntii; 7. Dii s. Elohim; 8. Filii Dei; 9. Cherubim und 10. viri. Sie pflegen auch diese 10 Ordnungen von Engeln auf die 10 Sephiroth zu beziehen, und ihnen in der Welt Jezirah einen bestimmten Ort anzuweisen. Sie legen ihnen subtile Körper bei, und bevölkern damit den ganzen Raum zwischen der Erde und dem Firmamente. Einige sind reine, andere unreine Geister, welche Schaden zufügen, anklagen, in Luft bestehen und

in der Luft fliegen; andere sind feurige Substanzen. Diesen kabbalistischen Engeln entspricht die ungeheure Zahl der Emanationen der Gnostiker, die nichts anderes, als ein System der verschiedenen Ordnungen unter den Engeln sind, die sie auch Aeonen und Kräfte nennen.

Daß die heilige Schrift der Seraphim und Cherubim und anderer Arten von Engeln an mehrern Stellen gedenkt, ist bekannt. Auf die guten Engel bezieht es sich, wenn Paulus in der Epistel an die Epheser 1, 21 sagt: Gott habe Christum gesetzt über alle Fürstenthümer, Gewalten, Mächte, Herrschaften und alles, was genannt werden möge, nicht allein in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt; und auf die bösen der 2te Vers im 2ten Kap. eben dieser Epistel, wo von dem Fürsten, der in der Luft herrscht, die Rede ist. In der Epistel an die Hebräer 12, 22 und 23. spricht der Apostel zu den Judenchristen: Ihr seyd gekommen zu dem Berge Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem und zu der Menge vieler Tausend Engel, und zu der Gemeine der Erstgebornen (vielleicht die Menschen der ursprünglichen Unschuldswelt?) die im Himmel angeschrieben sind, und zu Gott, dem Richter über alle, und zu den Geistern der vollkommenen Gerechten.

* * *

Obgleich die von Manes gestiftete Sekte zwei höchste Grundwesen, ein gutes und ein böses, die sich in die Herrschaft des Universums theilten, annahm, und die Frei-

heit des Willens läugnete: so pflegt sie doch mit unter die gnostischen Sekten gezählt zu werden; und auch die Manichäer waren dem mit Emanatismus vermischten Pantheismus zugethan. Sie hielten dafür, daß die menschliche Seele aus dem Wesen Gottes ausgeflossen, und alles in der Natur, bis auf die Steine herab, beseelt sey. Manes sagt in seiner Epistel an Menoch (in Augustini Opp. Imp. L. III. p. 162.) „die Seele ist durch alle Körper, in allen Dingen, die einen Geschmack haben, und überhaupt in allen Arten von Wesen verbreitet.“ Alexander von Lykopolis bezeugt ebenfalls, die Manichäer lehrten, daß alles in der Natur Geist, Seele (νοῦς), folglich auch das Denken allenthalben verbreitet sey. Sie entfernten sich also in Ansehung dieses Punktes nicht von den Gnostikern und Kabbalisten: ob sich gleich nicht einsehen läßt, wie sie bei ihrer Annahme eines zweiten ebenfalls unabhängigen Grundwesens, das sie in die Materie setzten, die Allgemeinheit der Gegenwart des guten göttlichen Geistes in dem All der Natur, und auch der materiellen, auf konsequente Art haben behaupten können. Manes gehöret aber demohngeachtet mit in die Reihe der pantheistischen Theologen. Wie Plato, nahm auch er eine allgemeine, durch alle Theile der Welt verbreitete Seele an. Eine solche und nichts anders war das belebende Feuer der Chaldäer, das die Materie in Bewegung setzt, und bis in ihren Mittelpunkt durchdringt. Eben so nahm, wie wir oben gesehen haben, Pythagoras, der diese Lehre wahrscheinlich aus dem Orient oder Aegypten erhalten hatte,

einen durch die ganze Natur verbreiteten Geist an, von welchem alle menschliche Seelen ihren Ursprung haben. Porphyrius findet den Verstand überall in der Natur, nur mit dem Unterschiede, daß derselbe nicht allenthalben auf dieselbe Weise denke (Porphyr. Sent. No. X. p. 221.), und der Gnostiker Tatian denkt über diesen Gegenstand eben so. Es giebt, sagt er, (in Orat. contra Gr. p. 152.) einen Geist in den Gestirnen, in den Engeln, in den Pflanzen, in den Wassern, in den Thieren und Menschen; und ob es gleich überall derselbe Geist ist, so ist er doch (in seinen Aeußerungen) nach den Gegenständen, die er beseelt, verschieden. Tatian hält sogar dafür, daß diese Meinung in der heiligen Schrift gegründet sey, und daß auch die jüdischen Philosophen nicht an ihrer Wahrheit gezweifelt hätten. Diese haben, sagt er, ihren Sandalphon, der, nach ihrer Beschreibung, der Geist der Natur ist, der in der ätherischen oder materiellen Welt wohne, und alle Theile derselben belebe und durchdringe. (S. Joh. Franc. Buddei Introduct. ad philos. Hebraeor. p. 492. 494.)

XVII.

Fortpflanzung und Erhaltung des esoterischen Pantheismus oder der Lehren von der Allgegenwart Gottes im Schooße des Christenthums.

Die auf den Pantheismus gebaute Religion Jesu war in ihrem Zusammenhange höchst einfach, also dem Verstande und dem Herzen gleich verständlich und zugänglich. Den theoretischen Theil derselben machten die älteste Lehre von Gott und die daraus hergeleiteten moralischen Grundsätze aus; den praktischen Theil nahmen gemeinschaftliche Andachtsübungen, Gesänge, Vorlesungen und mündliche Vorträge, Liebesmahle, die Sorge für die Armen und Kranken, die Taufe, die jährlich nur zweimal, auf Ostern und Pfingsten, geschah, der Unterricht der Katechumenen, und überhaupt alle geistliche Handlungen ein. Ihre Gnosis lehrte Ein höchstes, intelligentes, in der Natur allgegenwärtiges, dieselbe durchdringendes, belebendes, in derselben allmächtig und stets wirkendes, ewiges, unendliches, weises, gütiges, gerechtes, heiliges Wesen, die Abstammung des Menschen, seiner Intelligenz, seines Geistes und Lebens aus diesem Wesen, die Freiheit des Willens in dieser Intelligenz, die daher dem Menschen obliegende Pflicht zur Befolgung der ihm inwohnenden göttlichen Gesetze und die Erwartung einer nach unserm sittlichen Verdienste vergeltenden Zukunft. Alle diese Lehren sind so federleicht, daß Lehrer und Zuhörer sie ihrem Gedächtnisse, ohne solches zu beschweren, einprägen kon-

ten. Für jene enthielten sie den reichsten Stoff zu den lehrreichsten und erbaulichsten Betrachtungen und Vorträgen und für Hörende und Lernende einen ihre Gemüther mit Andacht und Eifer zur Tugendübung und zur Nachfolge Jesu, des neuen Verkündigers dieser Lehre, erfüllenden Geist. Den ältesten Kirchenlehrern war in dieser alles umfassenden Lehre, bei ihrem Unterrichte, bei ihren Betrachtungen und Vorträgen, ein freier Spielraum gelassen; ihre freie Vernunft war noch durch kein Glaubenssymbolum eingeengt. Es gab damals für sie noch kein anderes Erkenntniß-Princip in Sachen der Religion, als ihre eigene Vernunft und die Geschichte des Lebens, der Thaten und Lehren Jesu, wie sie ihnen durch die Apostel und andere Personen, die Jesum persönlich kannten mündlich überliefert worden war. Ursprünglich und ehe der neutestamentliche Kanon gesammelt worden, hatten nicht alle Gemeinden Evangelien und Briefe der Apostel. Die Evangelien und Episteln, welche für bestimmte Gemeinden geschrieben waren, blieben nur ein Eigenthum dieser Gemeinden, besonders ihrer Presbyter, und die katholischen Briefe gelangten schwerlich gleich anfänglich zur Kenntniß der entfernteren Gemeinden in Europa, zur Zeit der Entstehung derselben. Die Geistlichen waren daher genöthiget, das Glaubensbekenntniß aus ihrem Gedächtnisse und ihrer Vernunft zu predigen und zu lehren. Man hat mehrere Ursachen der schnellen Verbreitung der christlichen Religion angegeben, göttliche und zufällige: aber gerade die vergessen, die uns die bündigste zu seyn scheint, die leichte Begreiflichkeit und Simplicität dieser Religion,

die Wahrheit, mit welcher sie die Vernunft anspricht, und die Wärme und den Geist, mit welchen sie das Herz ergreift. Die reine Religion hat das Feld erst erworben, auf welcher sich die entstellte in der Folge die Herrschaft und das Eigenthum angemaßt hat. Sobald man anfing, die Theologie in Konfessionsformeln abzufassen, und den Geistlichen und Laien als gesetzliche Glaubensartikel vorzuschreiben: verlor sie auch ihre alte Einfachheit und Würde, und es entstanden Fehden, Verketzerungen und Verfolgungen. Nie hat es im frühern Alterthume dergleichen Konfessionsformeln gegeben; alles lief auf öffentliche Praxis hinaus, und man liest nirgend, daß der Religionsunterricht in Kompendien und Katechismen gebracht, und nach solchen von der Obrigkeit autorisirten Schriften in Schulen und Tempeln gelehret worden wäre. Und so entstand und wirkte auch das Christenthum ursprünglich nicht durch Schrift, sondern durch das lebendige Wort seines Stifters; und was die Apostel niederschrieben, war weder gesetzliche Vorschrift, noch systematisch und kompendienmäßig vorgetragen, sondern Erzählung des Geschehenen, Ermahnungen, Ermunterungen, Warnungen, die aus einem frommen, gläubigen Herzen flossen. Hätte Christus gewollt, daß seine Lehre in Paragraphen und Aphorismen aufgestellt würde: so hätte er sich dieser Arbeit wahrscheinlich selbst unterzogen; und selbst die Apostel enthielten sich derselben, weil das, was in der Religion Jesu höhere Ansicht, gleichsam die tiefere Grundlage war, die disciplina arcani bleiben, und nur die praktischen Resultate davon ein Antheil des Volks werden sollten. Aber die spätern Nachfolger

folger der Apostel wollten es besser wissen, als diese; und der Erfolg war so kläglich, als die Welt ihn in der Spaltung des Christenthums in verschiedene Confessionen, und dieser wieder in Sekten vor Augen hat.

Mit dieser Ansicht stimmt auch der mehrerwähnte und denkende Souverain in seinem Werke über den Platonismus der Kirchenväter überein. Es heißt daselbst in der Uebersetzung des eben so gelehrten als einsichtsvollen Herrn General-Superintendenten Dr. Löffler's S. 223, wo von dem wesentlichen Inhalte des apostolischen Glaubensbekenntnisses die Rede ist: „Da diese Artikel sehr einfältig, sehr gering an Zahl und nicht spekulativ sind; da sie nichts, als die ursprünglichen Lehren des Christenthums enthalten: so war es leicht, ihren Sinn zu erhalten, und sie immer richtig zu verstehen. Dieser Glaube wird gleichsam mit uns geboren, er kommt uns entgegen, sobald wir in die Kirche treten; er befindet sich in dem Munde und in dem Herzen eines jeden Christen; man braucht nicht in den Himmel zu steigen, nicht die Kirchenversammlungen zu befragen, nicht in den Abgrund zu fahren, nicht Dragonerbekehrungen anzuwenden, um ihn zu befehlen. Daher sagten Cyrillus, Ruffinus, Hilarius und Hieronymus mit Recht: Dieses Glaubensbekenntniß wurde nicht auf Papier, sondern auf die Tafeln des Herzens und in das Gedächtniß der Menschen geschrieben. (Cyrill. Cateches. 5. Ruffin. in Exposit. Symb. Hieron. Epist. 61. ad Pammach. C. 9. Hilar. de Synod.) Ein Ausdruck, dessen sich auch Paulus und Hieronymus von den Gesetzen des

Evangeliums bedienen, um anzuzeigen, daß man keines Lehrers nöthig habe, um sie zu lernen, daß die Vernunft im Stande sey, sie uns zu lehren, und daß das Gedächtniß sie leicht behalten könne. Die Stelle des Hilarius ist um so viel merkwürdiger: da er ausdrücklich den Glauben, welcher dem Herzen eingegraben ist, demjenigen entgegensetzt, der sich nur in den Schriften und Büchern der Menschen befindet. Er gratulirt den abendländischen Bischöfen, daß sie den apostolischen Glauben, von dessen Geist sie beseelt würden, beibehalten, und die Glaubensformeln nicht kennten, welche Menschenhände aufgeschrieben hätten. Dies ist ein Beweis, daß man sich in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche die Mühe nicht gab, das apostolische Glaubensbekenntniß aufzuschreiben. Jeder hatte den Sinn davon im Herzen. Weil es sehr kurz und leicht war, denn es enthielt nur die hauptsächlichsten Fakta und die ursprünglichen Wahrheiten, die das Wesen und den Geist des Christenthums ausmachen: so fiel es auch den Einfältigsten nicht schwer, das Wesentliche seines Inhalts auswendig zu behalten. Jeglicher druckte es übrigens aus, wie er wollte. Und daher kommt es, daß man nur erst spät eine schriftlich abgefaßte Formel davon findet; und zwar nicht ohne Verschiedenheit in den Ausdrücken und selbst in der Anzahl der Artikel, vorzüglich derer, die sich einander zu erklären scheinen. Man darf sich daher nicht wundern: wenn man es bei den ältesten Kirchenlehrern nicht so antrift, wie wir es heutiges Tages haben. Sie wußten es blos durch

die Ueberlieferung, und drückten es bei vorkommenden Gelegenheiten jeglicher auf ſeine eigene Art aus" u. ſ. w.

Das Glaubensbekenntniß in der erſten Kirche (ſagt der gelehrte und ſcharfſinnige Leſſing in ſ. theologiſchen Nachlaſſe im 17ten Th. ſeiner ſämmtlichen Werke S. 125) konnte nichts anders heißen, als Tradition: da es gar nicht aufgeſchrieben werden durfte; ſondern von den Competenten blos auswendig, blos aus öfterm mündlichen Vorſagen auswendig gelernt werden mußte. So ward es noch zu den Zeiten des Auguſtinus in der Kirche damit gehalten: und was könnte uns verleiten zu argwohnen, daß es jemals anders damit gehalten worden? Die Reden, die Auguſtinus bei Ablegung des Glaubensbekenntniſſes zu mehrmalen gehalten, hießen alle Sermones in Traditione Symboli, und in einer derſelben (Serm. CCXII. Tom. V. Edit. Benedict. P. 653.) ſind die Worte ſo ausdrücklich wie möglich: Nec ut eadem verba Symboli teneatis, ſagt er zu den Täuflingen, ullo modo debetis scribere, sed audiendo perdiscere, nec cum didiceritis, scribere, sed memoria semper tenere atque recolere; ſo wie bald darauf: audiendo symbolum discitur, nec in tabulis vel in aliqua materia, sed in corde scribitur. Und Irenäus, der die nemlichen Worte braucht, ſollte nicht die nemliche Sache meinen: wenn er von den gläubigen barbariſchen Völkern, welche die Apoſtel nicht leſen können, ſagt, daß ſie sine charta et atramento scriptam habent per spiritum in cordibus suis salutem? Er ſollte etwas anderes damit meinen, als das auswen-

dig gelernte Glaubensbekenntniß, welches der heilige Geiſt in ihren Herzen mit ſeiner Kraft begleite, und als hinlänglich zu ihrer Seligkeit verſiegle? —

Wenn die chriſtliche Religion irgendwo in der Zeit ihres Beginnens und Fortſchreitens, ehe ſie nach Europa kam, in ihrer urſprünglichen Einfalt und Reinheit vorhanden war: ſo war es in Jeruſalem unter der erſten Gemeinde, deren Glieder Nazaräer ſpäter aber Ebioniten hieſſen, und die, wenigſtens größtentheils, aus der jüdiſchen Sekte der Eſſäer geweſen ſeyn mögen. Sie hatten von der dreipersönlichen Gottheit noch keine Wiſſenſchaft, und konnten ſie nicht haben; auch war ihnen die Lehre von dem göttlichen Logos gänzlich unbekannt, und ſie hielten Jeſum nur für einen, obwohl mit den herrlichſten Eigenſchaften und Gaben ausgeſtatteten, nach dem Laufe der Natur von Joſeph und Marien gezeugten Menſchen; welcher Meinung auch Cerinth, Artemon und Paul von Samoſata in den drei erſten chriſtlichen Jahrhunderten zugethan waren. (S. Euſebius K. G. 2ſter Bd. S. 393. der Stroth'ſchen Ueberſetzung. *)

*) Das Beſte, was man über die Nazarener oder Ebioniten leſen kann, ſteht in Gotth. Ephr. Leſſings theologiſchem Nachlaſſe, in dem 2ten Theile ſeiner ſämmtlichen Schriften, Berlin 1792. in dem erſten Aufſatze: Neue Hypotheſe über die Evangeliſten, als blos menſchliche Geſchichtſchreiber betrachtet. Hier findet man auch den Beweis, daß die Nazarener eine geſchriebene Sammlung von Nachrichten, welche Chriſti Leben und Lehren betraf, hatten, die aus den mündlichen Erzählungen der Apoſtel und aller der Perſonen, die mit Chriſto in Verbindung geſtanden hatten, bald nach deſſen

Jene urſprüngliche Religion mag ſich auch noch in andern Ländern eine geraume Zeit lang rein erhalten haben: aber man weiß von ihrer innern Geſchichte in denſelben ſo wenig, daß ſich über dieſen Punkt nichts Beſtimmtes ſagen läßt. Nur von einem Lande weiß man es, daß es lange Zeit in Anſehung der chriſtlichen Religion von allen Veränderungen und fremden ſpätern Zuſätzen befreit geblieben iſt. Dieſes Land ſind die britiſchen Inſeln.

In der Kirchengeſchichte derſelben wird als ein Faktum angenommen, daß es daſelbſt ſchon etwas über die Mitte des erſten chriſtlichen Jahrhunderts hinaus Lehrer des Chriſtenthums gegeben, und daſſelbe Eingang in dieſes Land gefunden habe. Der älteſte brittiſche Geſchichtſchreiber Gildas verſichert dieſes: indem er anführt, daß das Licht des Chriſtenthums zuerſt um die Zeit der Niederlage der Königin Boadicea in Britannien gedämmert habe. Der Krieg, welchen die Römer mit dieſer britiſchen Königin führten, und der ſo unglücklich für dieſe Fürſtin ausſchlug, erfolgte aber in dem Zeitraume zwiſchen den Jahren 59 und 65, wie man in alten brittiſchen Geſchichtſchreibern finden kann. Beda, ein glaubwürdiger Kirchengeſchichtſchreiber des 8ten Jahrhunderts, verſichert ſogar, daß das Chriſtenthum ſchon gegen das Ende der Regierung des Kaiſers Tiberius (tempore summo

Tode entſtanden war, und daß das Evangelium des Matthäus kein anderes ſey, als jenes im chaldäiſch-ſyriſchen Dialekte geſchriebene Evangelium der Nazarener, von welchem er eine Ueberſetzung oder einen Auszug in griechiſcher Sprache für diejenigen unter den Heiden machte, die Chriſten wurden, aber kein Hebräiſch verſtanden.

Tiberii Caesaris), welches von dem letzten Lebensjahre die es nicht erst bestimmen werden kann, in Brittannien eingeführet worden sey. Er starb aber den 16ten März im Jahre Christi 37. Theodoret, ein Bischof des 5ten Jahrhunderts, behauptet, daß der Apostel Paulus selbst die Britten zur Kenntniß des Evangelii geführet habe; gleicher Meinung ist auch der heil. Hieronymus; und Klemens von Rom, ein Zeitgenosse der Apostel, meldet, daß Paulus das Evangelium in den äußersten Abendländern von Europa, worunter er ohne Zweifel auch Brittannien mit verstand, verkündiget habe. Nach Guilielmi Cave Scriptor. ecclesiasticor. histor. literaria etc. edit. noviss. Colon. Allobrog. 1720. 2 Vol. in Fol. Vol. 1. P. 1. giebt Clemens ad Corinth. Num. 5. von des Apostels Paulus ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν zu verstehen, daß Paulus nach Brittannien, wenigstens nach Spanien gekommen sey. Denn daß unter jenen Worten Rom zu verstehen sey, wie einige gelehrte Männer behaupten, will mir, sagt Cave, nicht einleuchten. Wie läßt sich denn das im äußersten Theile des Occidents liegende Rom, im Sinne des Clemens, die Grenze oder das Ende des Occidents (Terminus Occidentis) nennen? In meiner Meinung, fährt Cave fort, bestärkt mich auch, außer andern, unser berühmter Bischof von Chester, der dieses nicht allein sagt, sondern auch mit mehrern Gründen, sowohl in seinen Annalibus Paulinis ad annum Christi 63, als auch in Dissert. 1. C. 8. §. 9. beweist. — Wenn aber auch, dieser Zeugnisse ohngeachtet, die Reise Pauli

nach Britannien zweifelhaft bliebe: ſo iſt es doch nicht unwahrſcheinlich, daß wenigſtens einige Schüler deſſelben, von Spanien oder Gallien aus ſich dahin begeben haben, um die Einwohner, welche den druidiſchen Gebräuchen zugethan waren, in der chriſtlichen Religion zu unterrichten. Buchanan in ſeiner Geſchichte von Schottland S. 159. der Frankfurter Ausgabe von 1594. 8. iſt der Meinung, daß die Britannier Schüler des Apoſtels Johannes zu Lehrern gehabt hätten: er führt aber keinen Gewährsmann für dieſe Meinung an. Dem ſey indeſſen, wie ihm wolle: ſo iſt doch nicht zu zweifeln, daß ſchon im dritten Viertel des erſten Jahrhunderts die chriſtliche Lehre Eingang in Britannien gefunden habe; beſonders da unter der Regierung des Kaiſers Claudius, der Britannien zu einer römiſchen Provinz machte, ſchon viele Römer ſich zu dieſer Lehre bekannten, mit welchen ſie alſo ſehr leicht nach Britannien verpflanzt ſeyn konnte. Auch ſagt Tertullian (contra Judaeos im 7ten Kap.), daß Britannien zu ſeiner Zeit, d. i. im 2ten Jahrhunderte, ſchon chriſtlich geweſen ſey; und eben dieſes berichtet Euſebius (in ſeiner Demonstratione evangelica L. III. C. 7.), wo er die Länder aufzählt, in welchen die chriſtliche Religion mit Beifall aufgenommen worden.

Das erſte Chriſtenthum ſoll jedoch in England nicht lange gedauert haben, und nach Beda's Bericht im 2ten Jahrhundert durch einen König Lucius erneuert, und dauerhafter gegründet worden ſeyn. Dieſer Lucius iſt aber wohl weder ein Britannier noch ein britiſcher König: da ſein Name römiſch iſt, und es auch ſeit der

Eroberung Britanniens durch die Römer, in diesem Lande keine Könige mehr gegeben hat. Mehrere Gründe gegen die Erzählung von der Bekehrung der Briten durch den sogenannten König Lucius findet man in Bower's Geschichte der Päpste, übersetzt von Rambach Bd. I. S. 56. ff. Wahrscheinlicher ist es, daß der Lucius des Beda ein reicher und vornehmer Römer, und dem Christenthume günstig, oder vielmehr selbst ein Christ war, der christliche Lehrer aus Gallien oder Spanien, oder Irland, wo sich das erste Christenthum noch erhalten haben mochte, nach Britannien kommen ließ, und sie unterstützte. Es ist übrigens nicht ausgemacht, zu welcher Zeit im 2ten Jahrhunderte die ursprüngliche schon im ersten Jahrhunderte gestiftete christliche Kirche in Britannien durch Lucius erneuert worden, ob früher oder später. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß jene frühere und erste ganz und gar vernichtet worden seyn sollte: denn es werden weder von Gildas, noch von Beda Ursachen, die ihre gänzliche Vertilgung bewirkt haben könnten, angeführt. Tertullian sagt auch in der oben angezeigten Stelle seiner Schrift contra Judaeos ausdrücklich, daß diejenigen Theile von Britannien, welche von der römischen Oberherrschaft frei geblieben wären, die Lehre Christi angenommen hätten. Zu diesen noch freien Ländern gehörten Nordbritannien oder das heutige Schottland, dann Wales und Irland, das in jenen alten Zeiten Schottland hieß. Auf diese Länder hatte die römische Macht auch in weltlicher Hinsicht keinen Einfluß. Wenn also in dem von den Römern unterjochten Theile von Grosbri-

tannien und Irland das urſprüngliche Chriſtenthum des erſten Jahrhunderts, durch die Verwendung der im Gefolge der römiſchen Legionen befindlichen heidniſchen Prieſter unterdrückt und vernichtet worden iſt: ſo hat doch dieſes Schickſal keinesweges diejenigen Provinzen und Länder betroffen, die von dem römiſchen Joche frei geblieben waren. Beide Meinungen, daß die in dem erſten Jahrhunderte geſtiftete chriſtliche Kirche fortgedauert habe, und daß das Chriſtenthum in Britannien von neuem im zweiten Jahrhunderte eingeführet worden ſey, laſſen ſich alſo ſehr wohl vereinigen. Die alte Kirche dauerte in Wales, Irland und Schottland fort, und in dem von den Römern unterjochten Theile Britanniens wurde ſie erneuert. Ganz ausgerottet wurde aber auch in dieſem Theile die chriſtliche Religion ſchwerlich: denn ſo ganz aufmerkſam waren die römiſchen Prieſter allenthalben gewiß nicht auf die neue Religion, daß dieſe nicht noch hier und da eine Freiſtätte hätte finden können.

Indeſſen hat doch, dieſes Unterſchiedes in der Zeit der Stiftung der chriſtlichen Gemeinden des erſten und zweiten Jahrhunderts ungeachtet, gleichwohl in Anſehung ſowohl der Doktrin als der Liturgie und Gebräuche bei der kirchlichen Stiftungen kein Unterſchied obgewaltet: indem bis zum Ende des 6ten Jahrhunderts eine vollkommene Uebereinſtimmung in dem Kultus aller Theile von England, Schottland und Irland, nach dem Zeugniß der kirchengeſchichtlichen Schriftſteller dieſer Länder geherrſcht hat; wahrſcheinlich aus dem Grunde, weil die Stifter der im zweiten Jahrhunderte erneuerten Kirche aus dem

Schooße der damals in Wales, Irland und Schottland noch bestehenden alten genommen waren. Die Bekehrung der Briten, Schotten und Irländer zur christlichen Religion geschah schon sehr frühzeitig, und ehe noch die erste Spaltung, welche die Feier des Osterfestes veranlaßte, zwischen der klemasiatischen und römischen Kirche entstanden war. Dieser Streit entspann sich noch vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Da nun die Christen in Britannien hierin dem Gebrauche der orientalischen Gemeinden folgten; so müssen ihre Stifter entweder orientalische Lehrer gewesen seyn; oder ihr Kultus, wenn er anders aus einer abendländischen Kirche abstammen sollte, aus einer Zeit herrühren, in welcher noch an keinen Zwiespalt über die Feier des Osterfestes gedacht wurde.

In Tolands Nazarenus (London 1718. 8.) werden von den ersten christlichen Geistlichen und von dem einfachen Kultus derselben umständliche Nachrichten gegeben; und dieser Kultus herrschte ausschließlich, so weit er sich in England, Schottland und Irland verbreitet hatte, bis zu Ende des sechsten Jahrhunderts, zu welcher Zeit der Benediktiner Augustin mit 40 Gehülfen in England landete, und die römisch-katholischen Religions- und kirchlichen Formen einzuführen anfing. Jene ursprünglichen christlichen Lehrer und Prediger werden in den ältesten Irischen und Schottischen Geschichtschreibern Keledei genannt, von dem ursprünglich Irischen oder altschottischen Worte Ceile-de, welches abgesondert, einsiedlerisch, oder auch Gott geweiht bedeutet. Aus Ceile-de, sagt Toland, der selbst

ein Irländer war, machten einige lateiniſche Schriftſteller Colidei, und andere, die dieſes Wort nicht verſtanden, verwandelten daſſelbe, nach dem bloßen Laute — C wird nemlich im Iriſchen immer wie K oder Q ausgeſprochen — in Cultores Dei, woher dann das neue Wort Culdees, Kuldeer, entſtanden iſt, ohnerachtet es in allen alten ſchottiſchen Schriften Keldees und Kelledei heißt. Aus den von Toland in dem 2ten Abſchnitte ſeines Nazarenus angeführten Schriften giebt derſelbe von dem alten Iriſchen Chriſtenthume folgenden kurzen Abriß.

Die Iren laſen die heilige Schrift in der gemeinen Sprache ihrer Inſel. Sie war ihre einzige Glaubensregel; und ihre Lehrer ragten im fleißigen Lehren und Erklären derſelben über andere ſo ausgezeichnet hervor, daß Leute in Menge, aus allen benachbarten Ländern, als zu einer allgemeinen Univerſität nach Irland kamen, um daſelbſt zu ſtudiren. Philologie, Philoſophie und Theologie blüheten glücklich in dieſem Winkel: indeß andere Theile der Erde durch Bürgerkriege oder Einfälle von Außen zerriſſen wurden. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß in jenen ſtürmiſchen Zeiten die Muſen vor dem Geräuſche der Waffen in dieſe entfernten Gegenden, welche die römiſchen Adler niemals beunruhigten, geflohen ſind.

In ihren Tempeln hatten ſie keine Bilder und Statüen; der die Gottesverehrung verwaltende Clerus trug keine prächtigen Gewänder, die mehr die Augen verblenden, und die Einbildungskraft beſchäftigen, als den Verſtand unterrichten, und das Herz erbauen. Hier brannten keine Kerzen, und wurden keine köſtlichen Gefäße

gebraucht. Der groſse Columban bediente ſich bei dem Abendmahle ehrner Gefäſſe. Sie hatten keine kanoniſchen Stunden, oder abwechſelndes Singen im Chor, welcher Gebrauch erſt im 11ten Jahrhunderte, nebſt mehrern andern Gebräuchen, von dem Erzbiſchof Malachias zu Armagh, eingeführt worden iſt.

Ihre Liturgie war von der in der römiſchen Kirche ſehr verſchieden. In den verſchiedenen Theilen der Inſel befolgte man eigene Liturgien. Dieſe Verſchiedenheit gab aber keinen Anlaß zu Uneinigkeiten und Spaltungen. Dieſe fingen erſt an, als die Biſchöfe in Rom die Fürſten des Landes gewonnen, und in ihr Intereſſe gezogen hatten, um die Unterthanen derſelben zur Einheit, d. i. zur Unterwerfung, zu bringen, welches die Emiſſarien derſelben ſelbſt nicht auszuführen vermochten.

Es ſind noch nicht 700 Jahre (ſchrieb Toland im J. 1718), daß die Iren die römiſchen Gebräuche endlich allgemein angenommen haben. Ihre Taufe geſchah zuvor durch Eintauchen, ohne geweihtes Chrisma. Noch hatten ſie keine Beſchwörungsformeln und andere abergläubiſche Ceremonien, durch welche ſeitdem dieſe Handlung ſo heidniſch profanirt wurde. Die Firmelung war noch nicht gebräuchlich, wie man aus dem heiligen Bernhard von Clairvaux (in Vita Malachiae Cap. 2.) lernt.

Das Abendmahl empfingen ſie unter beiderlei Geſtalt, als ein dankbares Andenken an Jeſus, den Stifter ihres Glaubens, und als ein Zeichen ihres brüderlichen Vereins zu allen guten Werken, wozu ſie ſich durch dieſe

äußerliche Handlung unter einander verbanden: denn diese Handlung bezeichnete ihre Unterwerfung unter die Geſetze des Evangeliums, von welchen und den Diktaten der Vernunft ſie in Sachen des Glaubens geleitet wurden. Sie bedienten ſich keiner Elevation: denn ſie wußten von keiner Transſubſtantiation, welche bald nach ihrer Erfindung von niemanden eifriger und gelehrter beſtritten wurde, als von Johannes Scotus Erigena (Eoin Erinac), welches Buch von dem Pabſte Leo und dem Concilium zu Vercelli verdammt wurde; und das war auch das einzige Mittel, es zu widerlegen.

Sie verwarfen auch die Ohrenbeichte und die vorgeblich auf Vollmacht gegründete Abſolution; und bekannten Gott allein ihre Sünden, denn ſie glaubten, daß nur er allein Sünden vergeben könne.

Ob ſie gleich nicht für die Verſtorbenen und zu ihnen beteten: ſo geſchah ihrer doch in ihrem öffentlichen Gottesdienſte ehrenvolle Meldung. Sie widmeten ihnen ein Opfer der Dankbarkeit für ihr exemplariſches Leben und Sterben; machten ſie aber keineswegs zu Fürſprechern für ihre Sünden. Die Meßopfer für die Verſtorbenen ſind bei den Irländern nie in Gebrauch geweſen: bis ſie durch das Concilium zu Kaſhel im Jahre 1072 dazu gezwungen wurden. Auch war vor der römiſchen Uſurpation das Wort Purgatorium den iriſchen Schriftſtellern ganz unbekannt.

Die Ehen wurden durch die Magiſtrate geſtiftet: weil man ſie für einen bürgerlichen Kontrakt hielt, der zur civil-obrigkeitlichen Gerichtbarkeit gehörte. Sie wur-

den nicht ehr von den Prieſtern eingeſegnet, bis dieſe das Recht dazu auf dem genannten Concilium erhielten. Bis auf dieſe Zeit bezahlten auch die Iren den Geiſtlichen keine Zehnten. Die alten iriſchen ehrbaren Prieſter begnügten ſich mit freiwilligen Gaben, die ihnen geſpendet wurden. Unter denſelben fand kein Cölibat Statt; ſie heiratheten alle. Patricius war ſelbſt der Sohn eines Prieſters, Namens Calphurnius, und ein Enkel des Prieſters Potitus.

Die alten iriſchen Mönche nährten und kleideten ſich ſelbſt durch die Arbeiten ihrer Hände. Sie ſind durch ihre Tugenden, ihre Frömmigkeit und Gelehrſamkeit, beſonders durch ihre Bekehrungsgeſchäfte und Stiftungen von Schulen unter den Pikten, Angelſachſen, Deutſchen, Burgundern, Schweizern und Franzoſen bekannt. Wer hat nicht die Namen Sedulius, Columba, Columbanus, Colmannus, Aidanus, Furſeus, Kilianus, Gallus, Brendanus, Claudius, Clemens, Scotus Erigena und unzählige andere nennen hören? Zu ihnen gehört auch Fearghal (Virgilius) Biſchof zu Salzburg, ein trefflicher Philoſoph und Mathematiker im 8ten Jahrhunderte, welcher heftig verfolgt wurde, weil er die ſphäriſche Geſtalt der Erde und die Exiſtenz der Gegenfüßler auf derſelben behauptete.

Mäßigkeit zu allen Zeiten und ein mäßiges Mahl des Tages einmal, machte das Faſten dieſer Mönche aus, wie man aus der Regel des heil. Columbans erſehen kann. Von einer Vermeidung gewiſſer Arten von Nahrungsmitteln war nicht die Rede. „Die Kinder der Weis-

heit", sagte Claudius, „verstehen es vollkommen, daß Rechtthun weder in Enthaltung von Nahrungsmitteln, noch im Essen besteht, sondern in geduldiger Ertragung des Hungers, wenn es ihnen mangelt, und in mäßigem Genusse, wenn sie Ueberfluß haben, ingleichen in dem Genusse oder Nichtgenusse dieser Dinge zur rechten Zeit, von welchen nicht der Gebrauch, sondern der Mißbrauch tadelnswerth ist."

Die Kirche hielten sie nicht für ein politisches Reich, oder für eine organisirte Gesellschaft von Regierenden und Unterthanen, sondern für eine Versammlung der Gläubigen durch die ganze Welt, der sichtbaren und der unsichtbaren; und ob sie gleich hier und da in ihrer Lehre, ihren Gebräuchen und Arten, Gott zu verehren, verschieden waren, so sahen sie solches doch nur als eine Wirkung ihrer christlichen Freiheit an. „Für Söhne der Kirche (um mich der Worte des Claudius zu bedienen) hatten sie alle diejenigen, welche vom Anbeginn der Welt bis auf diese Zeit dazu gelangt sind, gerecht und heilig zu seyn."

Sie erkannten das Primat der römischen Kirche nicht an, noch eigneten sie dasselbe irgend einer Kirche auf der Erde zu. Sie hatten zwar Geschäfte mit der römischen Kirche, bürgerliche und religiöse: aber sie nahmen keine Visitationen, Pallien, Ablässe, oder irgend ein Zeichen der Abhängigkeit von dem römischen Pabste an, bis nach dem 10ten und 11ten Jahrhundert. Indessen wiesen sie es doch nicht von der Hand, Abgeordnete zu schicken oder anzunehmen: wenn sie mit andern Kirchen

unterhandelten. Sie hatten auch nicht eher Erzbischöfe im römischen Sinne des Worts, bis Papare, des Pabstes Legat, im Jahre 1151 vier Pallien nach Irland brachte.

Nachrichten und sehr rühmliche Urtheile von der Gelehrsamkeit und dem exemplarischen Lebenswandel der Keltäer findet man noch in Hector. Boethii Scotorum Historia a prima gentis Origine ext. Libri XIX. Paris 1575 S. 92b. und in Buchanani rerum scoticarum Historia, L. Lc. XX. descripta Franc. ad Moen. 1594. an verschiedenen Stellen. Ausführlicher aber handelt von ihnen das Monasticon Hibernicum, or the monastical History of Ireland Lond. 1722; Ware in seinen Antiquitatibus Hiberniae, und besonders Dr. Usher, Erzbischof von Armagh, in Antiquitatibus Britannicarum Ecclesiarum, Edit. 2da Lond. 1687, welcher Nachrichten von ihnen bis zum Jahre 1297 mittheilt, seit welcher Zeit sie unter dem Drucke der päpstlichen Hierarchie aus der Kirchengeschichte gänzlich zu verschwinden scheinen, und ihrer als eines besondern Zweiges der christlichen Kirche weiter nicht mehr öffentlich gedacht wird. Durch sie hat sich die ursprüngliche Lehre Christi in England, besonders in Wales, Schottland und Irland, ungleich länger als in andern Ländern des festen Landes von Europa erhalten; und sie blühete noch auf den brittischen Inseln, als sie schon längst in dem übrigen Europa den Satzungen der Concilien hatte weichen müssen. Dieses ist auch der Grund, warum ich die ersten christlichen Lehrer jener Inseln mit

ganz

ganz mit Stillschweigen übergehen durfte. Es ist nun noch nöthig, daß ich ihrer Gotteslehre besonders gedenke.

Die ältesten britannischen, schottischen und irischen Christen hatten keine andere Vorstellung von Gott, als die in den ersten Zeiten unter den Christen, so wie unter den aufgeklärten Priestern und Philosophen des Heidenthums, allgemein war, die pantheistische im höheren rationalen Sinne des Worts. Diese Vorstellung war unter den Denkern so gemein, daß es niemanden einfiel, von Gott anders zu denken, wenn von ihm die Rede war. Man trift daher auch auf keine umständliche Ausführung dieser Idee von Gott: weil man dieselbe als etwas Bekanntes und Ausgemachtes, das keinem Zweifel unterworfen sey, und als dem menschlichen Gemüthe tief eingegraben, betrachtete. Obgleich von dem Religionsbegriff der Keldeer, als eigentlicher kirchlicher Lehre derselben, nur sehr Weniges in Schriften bis auf unsere Zeiten gekommen ist: so fehlt es doch nicht ganz an Zeugnissen, welche unsere Behauptung, daß jener Lehrbegriff esoterisch-pantheistisch gewesen sey, unterstützen.

Das erste Zeugniß ist in einem Briefe enthalten, den ein irländischer Geistlicher oder Keldeer, Namens Cummianus im 7ten Jahrhunderte, also mehrere Jahrhunderte vor der Einführung der römisch-katholischen Kirchenlehre und Gebräuche in Irland, an den Abt Segianus auf der Insel Hy oder Jona geschrieben hat. Dieser Brief ist aufbewahrt in Veterum Epistolarum Hibernicarum Sylloge, quae partim ab Hibernis, partim ad Hibernos, partim de Hibernis vel rebus Hibernicis sunt

conscriptae, Jacobus Usserius Armachanus Episcopus collegit et recensuit. Parisiis 1665. 4to. Er iſt in dieſer Sammlung der 11te. Die hieher gehörige Stelle in demſelben lautet in der lateiniſchen Urſchrift ſo: „Scienti etiam bonum facere et non facienti, peccatum est illi. Peccati vero stipendium mors est (Jacob. 4, 17. Rom. 6, 23.), a qua nos divina Majestas et simplex Trinitas et multiplex apex, subtus quem nihil est, infra quem nihil est, citra quem nihil, ultra quem nihil, supra quem nihil; sustinens omnia sine labore, penetrans omnia sine extenuatione, circumdans omnia sine extensione, superans omnia sine inquietudine, liberare dignetur.“ D. h. „Denn wer da weiß Gutes zu thun, und es nicht thut, dem iſt es Sünde. Der Tod iſt aber der Sünde Sold (Epiſt. Jacobi 4. 17. Ep. a. d. Röm. 6. 23.), von welchem uns zu befreien würdigen möge die göttliche Majeſtät, die Dreiheit in Einem, der vielfach Höchſte, unter welchem, innerhalb und über, diesſeits und jenſeits nichts iſt; der alles hält und trägt ohne Mühe; alles durchdringt, ohne ſich zu verdünnen; alles umgiebt, ohne ſich auszudehnen; alles überwindet, ohne ſich anzuſtrengen.“ Es iſt nach dieſen Ausdrücken, nach Innen und Außen, Oben und Unten, zur Rechten und zur Linken, nichts als Gott; der Pantheismus im Geiſte des Areopagita, der ſich ähnlicher Ausdrücke bedient, oder des Apoſtels Paulus, der in Einſtimmung mit Hiob 11, 8. 9. das höchſte Weſen alles einnehmen läßt, nach Länge und Breite, Höhe und Tiefe. Der Leſer kann

würde ſich gegen den Abt Scotus dieſe Vorſtellungsart ſchwerlich erlaubt haben: wenn ſie nicht auch dieſem eigen, und unter den Keltoern herrſchend geweſen wäre. Man kann alſo mit Grund annehmen, daß er ſich im Geiſte der alten morgenländiſchen Kirche der Keltoer ausgedrückt hat.

Der zweite Zeuge für meine Behauptung, daß die Keltoer eſoteriſche Pantheiſten waren, iſt Johannes Scotus Erigena. Einige halten ihn für einen Irländer, andere für einen Schottländer, und wieder andere laſſen ihn in Wales geboren werden. Die erſte Meinung mag wohl die richtige ſeyn; wie aus ſeinen beiden Zunamen erhellet, von welchen der erſte einen Schotten, und der andere einen Irländer bezeichnet. Es iſt aber bekannt, daß in den frühern Zeiten Irland Schottland genannt wurde: Johannes konnte alſo gar wohl Scotus Erigena, ein in Irland gebornet oder irländiſcher Schotte genannt werden. Seine gelehrte Bildung erhielt er in dieſem ſeinem Vaterlande, im 9ten Jahrzehen des 9ten Jahrhunderts, zu welcher Zeit die alte Gelehrſamkeit und Gottesleſire noch nicht ausgeſtorben war, die Verfaſſung und die Bildungsanſtalten der Keltoer in Wales, Irland und Schottland noch beſtanden, und darauf noch 300 Jahre lang fortdauerten. Da zu jener Zeit das römiſche Papſtthum in Wales und Schottland nur erſt ſehr geringe Fortſchritte gemacht hatte, und Irland von den Einflüſſen deſſelben gänzlich frei geblieben war: ſo hat auch ohne Zweifel Johannes Erigena ſeine umfaſſende Kenntniß der griechiſchen und lateiniſchen, und

wie man ſagt, auch der arabiſchen Sprache, ſo wie ſeine philoſophiſchen und theologiſchen Einſichten, in den noch zu ſeiner Zeit blühenden Schulen der Kalifen erlangt. Er ſtand wegen ſeiner Gelehrſamkeit, ſeines lebhaften Geiſtes und Witzes bei dem König Karl dem Kahlen in Frankreich, der ihn nach Paris hatte kommen laſſen, um die nach Karls des Großen Tode in Verfall gerathenen gelehrten Anſtalten dieſes Kaiſers wieder herzuſtellen, in großem Anſehn. Weitläuftiger handelt von ihm der von mir mehrmals benutzte treffliche Forſcher Tennemann im 3ten Bande ſeiner Geſchichte der Philoſophie, wohin ich verweiſe, und aus welcher ich nur das anführe, was mit meinem Gegenſtande in nächſter Verbindung ſteht. Es iſt aus Erigena's Schrift de naturae divisione oder περὶ θεσεως φυσεων, welche ſeltene Schrift Thomas Gale zuerſt zu Oxford 1681 in Fol. herausgegeben hat, gezogen.

Erigena konnte ſich nicht überzeugen, daß Theologie und Philoſophie verſchiedene Gebiete hätten. Die Religion beſtand nach ihm darin, daß man Gott, als die oberſte Urſache aller Dinge, auf eine vernünftige Weiſe erforſche, und demüthig verehre; die Philoſophie aber die Grundſätze der wahren Religion unterſuche und begründe. Die wahre Philoſophie ſey daher die wahre Religion, und die wahre Religion (Theologie) die wahre Philoſophie. Gott, lehrte er, der allein wahrhaftig iſt, iſt das Weſen aller Dinge; und wie Dionyſius, der Areopagit, ſagt (deſſen Werke er auch aus dem Griechiſchen in das Lateiniſche überſetzt hat), das Weſen aller

Dinge iſt Gottes überſchwenglicher Weſen; Gott iſt das Weſen aller Dinge; die Fülle aller Dinge entwickelt ſich aus Gott, und kehret auch wieder in Gott zurück. Er theilte die Natur in 4 Arten. Die erſte ſchafft und wird nicht erſchaffen; die zweite wird erſchaffen und ſchafft; die dritte wird erſchaffen und ſchafft nicht; die vierte wird nicht erſchaffen und ſchafft nicht. Die erſte Natur iſt Gott, die zweite der Sohn Gottes, die dritte der Inbegriff der erſchaffnen Weſen, die vierte die Natur, in wie fern ſie identiſch mit Gott iſt, und einſt in ſein Weſen zurückkehren wird. Die erſte und vierte Form kommt allein Gott zu; nicht, als wenn ſeine Natur, die einfach, ja mehr als einfach iſt, theilbar wäre, ſondern weil ſie ſich auf dieſe doppelte Art betrachten läßt. Die zweite Form bezieht ſich auf die urſprünglichen Urſachen, und die dritte auf die Wirkungen derſelben.

Wenn die Schrift ſagt, Alles ſey aus Nichts gemacht worden: ſo verſteht Scotus Erigena unter dieſem Nichts die unbegreifliche und jedem Verſtande unzugängliche Klarheit der göttlichen Natur, welche, an ſich betrachtet, weder iſt, noch war, noch ſeyn wird. Denn ſie kann in keinem exiſtirenden Weſen als ſeyend gedacht werden: weil ſie alles übertrifft (wie auch oben der Areopagite Cummian geſagt hat). Indem ſie aber durch ein unausſprechliches Herabſteigen in allen, was iſt, dem Blick allenthalben begegnet: ſo findet es ſich, daß ſie allein wahrhaft in Allem iſt, war und ſeyn wird u. ſ. w. Die Hauptidee ſeiner Lehre beſtehet darin: Gott iſt das einzige Subſtanzielle des ganzen Univerſums; ſein Weſen

ist ein reines unveränderliches Wesen, ohne alles Attidens, ungeachtet es sich unaufhörlich in der Zeit auf unendlich manchfaltige Weise modificirt und gestaltet, woraus die gesammte endliche Natur (natura naturata) entsteht, welche selbst wieder nichts anders als Gott ist. (Gott macht sich unaufhörlich.) Diese endliche Natur kehrt nach und nach wieder in das göttliche Wesen zurück. Alle Manchfaltigkeit und Verschiedenheit wird in die substanzielle Einheit aufgelöst, bis nichts weiter wirklich ist als Gott. Man sieht hieraus, daß sein System der reine rationale Pantheismus, mit Emanatismus und Materialismus versetzt ist. Dem reinen Pantheismus ist Erigena nicht treu geblieben; vielleicht verlor diese Lehre ihre Reinheit, je weiter sie sich in spätern Jahrhunderten von ihrem Ursprunge entfernt hatte.

Der dritte Zeuge ist der Kelderer Pelagius, ein Brite, der in dem Jahre 354 geboren wurde. Wenn es auch nicht erweislich ist, daß, wie einige behaupten, Pelagius Abt des Klosters zu Bangor im nördlichen Theile von Wales, der Insel Anglesea gegen über, gewesen sey: so hat er doch in diesem Kloster seine Studien angefangen und vollendet. Wäre die Thätigkeit und das Christenthum der Mönche dieses Klosters nur auf Frömmigkeit und auf den geringen Grad von Erkenntniß und Einsichten, den die Benediktiner zu Ende des sechsten Jahrhunderts mit nach England brachten, eingeschränkt; und ihre Vernunft unter dem Gehorsam des Glaubens an positive Satzungen gefangen gewesen: so hätte man ihnen weder den Namen christlicher Philosophen

geben, nach ihr Schüler Pelagius zu dem Grade der Ausbildung seiner Vernunft, den seine Lehre voraussetzt, gelangen können. Es ist zu vermuthen, daß der sogenannte Prologomenus schon vor der Ankunft des Pelagius im Kloster zu Bangor den Mönchen bekannt gewesen war, und daß er ihn nur weiter verbreitete. Diese Vermuthung erhält dadurch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß der Prologomenus nach des Pelagius und seines Schülers Cälestius Abgange aus dem Kloster auf das feste Land, schon so tief eingewurzelt war, daß er aller wiederholten Verdammungen der römisch-katholischen Geistlichkeit ungeachtet, unter den Kelten nie hat ausgerottet werden können. Schon im Jahre 429 waren, zur Unterdrückung dieser sogenannten Ketzerei, zwei Bischöfe, Germanus und Lupus, nach Britannien geschickt: aber ihre Predigten, von welchen der Kirchenlehrer Beda, der 300 Jahre später lebte, erzählt, daß sie jene Missionare mit großer Beredsamkeit in den Kirchen, auf öffentlichen Straßen und auf dem Felde gehalten hätten, müssen gleichwohl keinen glücklichen Erfolg gehabt haben. Denn Germanus mußte zum zweitenmal nach England gehen, um das wuchernde Unkraut auszurotten, und die Schwachen zu stärken (Beda histor. eccl. gentis Angl. L. 1. C. 21. und Constant. in vita Germani.). Er wurde von dem Bischofe Severus von Trygd dazu begleitet. Die guten Männer verrichteten Wunder; und durch diese mußten sie, wie man glauben kann, Manche von ihren Predigten gegen sie abermals viele Seelen von dem Abgrunde des Verderbens zurück. Allein die gesunde

Vermuth der Ketzerei lief ſich dadurch doch nicht ganz beſeitigen. Der alte Pelagianismus ließ ſich wieder hören; und im Jahre 429 wurde zu ſeiner Unterdrückung eine Synode erbeten. Man weiß aber nicht, was für einen Erfolg ſie gehabt hat: da kein Kirchenſchriftſteller die deshalb ertheilten Verhaltungsbefehle und die Reſultate ihrer Ausführung bekannt gemacht hat. So viel wiſſen wir aber, daß der Pelagianismus ſich bis auf den heutigen Tag in und außer Großbritannien erhalten hat.

Finden ſich in den irriſchen, ſchottiſchen und iriſchen Kirchengeſchichtſchreibern, neben den von ihnen bekannt gemachten Nachrichten von dem äußern Kultus und der Liturgie jener älteſten chriſtlichen Geiſtlichen, auch Nachrichten von ihren weſentlichen Religionslehren finden: ſo würde es ſich zeigen, daß unſere Vermuthung des Pelagianismi ante Pelagium gegründet iſt. Der Mangel jener Nachrichten kann aber jene Vermuthung nicht ſchwächen: da für ſie die Thatſache ſpricht, daß chriſtliche Philoſophen, Keltoer genannt, ſchon ſeit dem Ende des 4ten Jahrhunderts in dem Kloſter zu Bangor waren (S. Uſſer's Antiquit. Britan. eccleſiar. ad annum 582), und daß aus ihrem Schooße der Pelagianismus entſtanden iſt. Pelagius war alſo unſtreitig ein Keltoer, und gehörte zu der urſprünglichen reinen Art chriſtlicher Chriſten und Mönche, in welchen das Licht der Vernunft noch durch keine der Religion Chriſti beigemiſchten poſitiven Lehrungen und ſchwärmeriſchen Aberglauben erliſchen und ausgelöſcht war. Es verdient hierbei bemerkt zu werden, daß Auguſtin

nus ſelbſt in ſeinem Buche de gestis Pelagii Cap 35. p. 151 die pelagianiſche Ketzerei von Leuten herleitet, die, wie er ſagt, nur gleichſam Mönche wären; dergleichen waren aber zu Auguſtins und Pelagius Zeiten in Britannien keine andern, als die Keldeer. Nach Beda (L. 1. C. 25.) ſand der Benediktiner und Bekehrer der Angelſachſen Auguſtin bei ſeiner Ankunft in England zu Ende des ſechſten Jahrhunderts ſchon mehrere Klöſter und unter dieſen das zu Glaſton, von welchem, wie Beda ſagt, zu ſeiner Zeit die Sage war, daß in demſelben das erſte Inſtitut ägyptiſcher Klöſter geblühet habe (ubi primum coenobiorum Aegypti institutum viguisse). Ein Fingerzeig, daß die in den ſogenannten ägyptiſchen Klöſtern befindlichen Mönche therapeutiſcher Abkunft geweſen ſeyn mögen: da die Eſſäer oder Therapeuten es eben waren, von welchen das einſame, abgeſchiedene Leben und klöſterliche Zuſammenleben der erſten chriſtlichen Mönche ausgegangen iſt.

Es iſt Schade, daß uns von dem chriſtlich-philoſophiſchen Lehrbegriffe des Pelagius und Cöleſtius, ſeines Schülers, keine vollſtändigere Nachricht übrig geblieben iſt, als die, welche uns die Kirchenväter, die ſie beſtritten, aufbewahret haben. Wenn wir aber von dem, was wir noch von ihrer Lehre wiſſen, auf das von ihr Verlorne und Unbekannte zu ſchließen berechtiget ſind; das Verlorne alſo zuverläſſig den Stempel der geſunden Vernunft eben ſo gut trug, als das Vorhandene: ſo muß in den Inſtituten der Keldeer in den erſten ſechs chriſtlichen Jahrhunderten, wo ſie noch allein und von den Aeti-

gions-Streitigkeiten auf dem festen Lande abgeschnitten waren, ein hoher Grad des Lichts und der Unverdorbenheit der Vernunft in theoretischer und praktischer Hinsicht vorhanden gewesen seyn.

Der Lehrbegriff des Pelagius, wie solcher aus seinen Expositionibus in omnes epistolas Pauli Libri XIII. und seiner Epistola ad Demetriadem de virginis institutione, hervorgeht, welche beide Schriften in den Werken des Kirchenvaters Hieronymus, den man ohne Grund für den Verfasser derselben hielt, aufbewahrt sind, und von welchen Semler die letzte im Jahre 1775 zu Halle besonders hat abdrucken lassen, betrift hauptsächlich zwar nur die Freiheit des Willens: aber es läßt sich doch auch aus seinen Behauptungen über diesen Gegenstand abnehmen, wie er von Gott gedacht hat.

Gott schuf, so lehrte Pelagius, den Menschen zu seinem Bilde. Der Mensch sollte seine Würde schon aus seiner bewundernswürdigen Herrschaft über die starken Thiere erkennen. Gott setzte ihn nicht hülflos den verschiedenen Gefahren aus; am stärksten bewafnete er ihn inwendig durch Vernunft und Weisheit. Auch wollte Gott, daß das, was der Mensch thun wolle, freiwillig und nicht gezwungen seyn sollte. Daher ließ er ihn in der Gewalt seines eigenen Raths; er legte ihm Leben und Tod, Gutes und Böses vor; was er wählen würde, sollte ihm gegeben werden. Man hüte sich, sagt Pelagius, vor dem Anstoß des unverständlichen Haufens. Wenn der Mensch gleich Böses thun kann: so ist er darum doch

gut geſchaffen, und wird nicht gewaltſam durch ſeine Natur zum Guten gezwungen. Ja, eben dieſes, was den Zuſtand des Menſchen herabzuſetzen ſcheint, macht den Vorzug ſeiner vernünftigen Seele aus. Gott hat es dem Menſchen zu eigen gegeben, das zu ſeyn, was er ſeyn will, und von Natur beides zu können, das Gute und das Böſe. Das Vermögen, Böſes zu thun, hat er uns nur dazu ertheilt, damit wir ſeinen Willen nach unſerm Willen vollbrächten. Nur gottloſe Menſchen wünſchen anders geſchaffen zu ſeyn. Da ſie ihr Leben nicht beſſern wollen: ſo geben ſie ſich das Anſehn, als wollten ſie ihre Natur beſſern. Gleichwohl iſt das Gute derſelben ſo allgemein, daß es ſich auch an den Heiden zeigt, die ohne alle Kenntniß des wahren Gottes ſind. Viele ihrer Philoſophen ſind ſehr tugendhaft geweſen. Woher kömmt denn bei ihnen das Gute anders, als von dem Guten der Natur? Dieſes Gute der Natur wird durch das Zeugniß des Gewiſſens ſelbſt beſtätiget. Daß jede Sünde Schaam oder Furcht in uns erweckt, daß ſich unſere Schuld durch das Erröthen offenbaret, daß wir dagegen bei allem Guten fröhlich, ſtandhaft und unerſchrocken ſind, iſt ein Zeugniß, daß die Natur ſelbſt von ihrem Guten ablegt, indem ſie ihr Mißfallen an dem Böſen äußert. Daher verfolgen den Laſterhaften die Martern des Gewiſſens, und der Unſchuldige genießt, ſelbſt unter der Pein, Ruhe des Gewiſſens. Denn es giebt gleichſam eine gewiſſe natürliche Heiligkeit in unſern Seelen, die ſo zu ſagen im Schloſſe der ſelben Wache hält, und über Gutes und Böſes urtheilt.

Sie betrügt durch keine Künste, die Gedanken sind ihre treuesten Zeugen. Der Sünder kann sich durch keine nothwendige Eigenschaft seiner Natur entschuldigen, sondern er fällt immer aus freiem Willen. Nur das ist in unserer Gewalt, was nicht von außen herkommt; nur das allein ist gut, was wir ohne unserm Willen weder jemals finden noch verlieren können, die geistlichen Reichthümer, die wir uns nur allein ertheilen können; diese können nur aus uns und in uns selbst seyn. u. s. w. Man findet diese Lehre in der Epistel an die Demetrias.

Pelagius führte einen sehr exemplarischen und frommen Lebenswandel, welches Zeugniß ihm selbst seine Gegner, Augustinus und Chrysostomus, geben. Er, Cölestius, Annianus und Julianus, seine Schüler, behaupteten, man dürfe nicht schwören. Sie eiferten mit Nachdruck gegen den Reichthum und die Kleiderpracht, die sie als Hindernisse, zum Reiche Gottes zu gelangen, betrachteten, wie Christus und die Essäer; wodurch sie die Abstammung ihrer Lehre von dem Essäismus dokumentiren, der eine vollkommene Gleichheit unter den Menschen herstellen, und den auffallenden Unterschied zwischen Armen und Reichen aufheben wollte. Denn eben diese Gleichheit des äußern Zustandes der Menschen, gehörte, nebst der Tugend und Frömmigkeit, nach ihren Begriffen, mit zum Reiche Gottes.

Gott ist, nach Pelagius, der Urheber des freien Willens in dem Menschen. Daß der Mensch das Gute wollen und vollbringen kann, kömmt allein von Gott.

Ueberhaupt führte Pelagius urſprünglich alles auf Gott zurück. Die Natur des Menſchen iſt nicht ſo etwas, das von dem göttlichen Weſen aus einem ihm ganz fremden und außer ihm entlegenen heterogenen Stoffe gebildet worden wäre. Die menſchliche Natur nimmt Theil an der göttlichen, und iſt eine Modifikation derſelben. Auf dieſe Weiſe allein kann Gott der Urheber der menſchlichen Natur und aller Eigenſchaften derſelben, folglich auch des freien Willens, genannt werden. Pelagius und ſeine Schüler waren zu aufgeklärte Köpfe, als daß ſie dieſe Anſicht bei der Behauptung, daß Gott der Urheber und Schöpfer des freien Willens der Menſchen ſey, nicht gehabt haben ſollten. Männer ihrer Art waren von der erſt damals aufgekommenen Vorſtellungsart von Gott, als einem außerweltlichen Weſen, das alles Erſchaffene nicht aus ſich ſelbſt hervorgebracht, ſondern den Stoff dazu irgend ſonſt, der Himmel weiß, woher genommen habe, weit entfernt. Mit den Lehren der alten Griechen und Römer und des zu ihrer Zeit blühenden Platonismus bekannt, konnte ihnen die Erkenntniß von Gott, als dem Weſen, das alles erfüllt und durchdringt, in welchem alles lebt, webt und iſt, gewiß nicht fremd ſeyn; und wir würden uns davon noch mehr überzeugen können, wenn die drei Bücher, welche Pelagius von der Gottheit geſchrieben hat, nicht verloren gegangen wären. Eben jene älteſte Vorſtellung von Gott liegt auch bei dem zum Grunde, was Pelagius von der Gnade in Verhältniß zum freien Willen ſagt. So heißt es z. B. einmal: indem wir die Freiheit des Willens behaupten, ſchließen

wir dadurch keineswegeS die Gnade Gottes aus; denn durch Gottes Gnade vermögen wir alles, was wir vermögen. Aber wir laſſen beides in ſeinen Grenzen ſtehen. Es iſt von Gottes Gnade, daß er uns die Kraft des freien Willens gegeben hat; und es beruhet in unſerm freien Willen, etwas zu thun und zu unterlaſſen. Gott ſelbſt, ſagte er, wirkt in uns das Wollen und Vollbringen; und dieſes ſprach er Paulo zuverläſſig aus keinem andern Grunde nach, als weil er mit dieſem überzeugt war, daß der Geiſt Gottes in uns wohne, durch welchen wir eben die Freiheit haben.

Indem Pelagius ſich auf jene Art ausdrückte: glaubte er ſicher nicht, daß Gottes Wirkung bei der Aeußerung der Willensfreiheit aus der Ferne, jenſeits der Welt her, durch, ich weiß nicht was für Kanäle und Werkzeuge, erfolge; ſondern er nahm das Natürlichſte und der menſchlichen Vernunft am nächſten Liegende, was ſich denken läßt, an, daß in der Welt ſelbſt nichts ohne Gott und außer Gott iſt, daß auch die Menſchen Gottes ſind und an ſeiner Natur ſelbſt auf gewiſſe Weiſe Theil nehmen; daß wir nichts ſind und vermögen ohne Gott.

Eben ſo deutlich, als ſich die pantheiſtiſche Denkungsart des Pelagius aus ſeinen Lehrſätzen von der menſchlichen Willensfreiheit und der Gnade Gottes folgern läßt: erhellet dieſelbe auch unmittelbar aus mehrern Stellen ſeines Commentarius perpetuus in Epistolas Sti. Pauli. Wir wollen nur einige anführen. Zu dem 36ſten Vers des 11ten Kap. der Epiſtel an die Römer.: „Denn von ihm und durch ihn und in ihm ſind alle Dinge, Ihm

ſey Ehre in Ewigkeit", aber wie es in des Pelagius lateiniſcher Ueberſetzung heißt: „Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia: ipsi honor et gloria in saecula saeculorum", giebt Pelagius ſelbſt folgende Erklärung: „Von ihm (Gott) empfängt alle Kreatur ihren Anfang, und wird durch ihn regiert; in ihm iſt alles enthalten, er ſelbſt wird von keinem eingeſchloſſen. Er allein iſt zu preiſen; durch ihn ſind wir, leben wir, und bewegen wir uns." Ueber die Stelle in der 2ten Epiſt. an die Korinther 6. 16. erklärt ſich Pelagius ſo: „Was hat der Tempel Gottes für eine Gleichheit mit den Götzen? Ihr ſeyd der Tempel des lebendigen Gottes." Die Menſchen ſelbſt, ſagt Pelag., welche Götzen verehren, nennt der Apoſtel Götzen, weil ſie Tempel der Dämonen, wie die Gerechten Tempel Gottes ſind. Wenn darauf der Apoſtel fortfährt: „Wie denn Gott ſpricht, ich will in ihnen wohnen", ſo fügt Pelag. hinzu: „Da Gott allenthalben iſt, ſo ſagt Paulus, Gott wohne doch nur in denen, die ſeiner Gnade genießen, und die ihm in ihren Herzen eine reine Wohnung bereiten." Zu den Worten Pauli: „Und ich will in ihnen wandeln", giebt Pelag. die Erklärung: „ich will alle ihre Sinne einnehmen und ſie durchgehen. Und ich will ihr Gott ſeyn." „Denn", ſetzt der Kommentar hinzu, „von Natur iſt Gott Aller, dem Willen nach weniger; (wie treffend und wahr!) denn Gott iſt nicht ein Gott der (moraliſch) Todten, ſondern der (moraliſch) Lebendigen." Pelagius müßte ſchlechterdings gedankenlos geſchrieben haben, wenn er wahrhaftig der Mann

nicht war: wenn er diese paulinische Lehre von Gottes Wesen bestätiget hätte, ohne sie als wahr anzuerkennen. Von einem so aufrichtigen und offenherzigen Manne, wie er sich in der Bekanntmachung seiner Lehre von der Freiheit und Gnade gezeigt hat, ist es gar nicht zu vermuthen, daß er, wenn er an diesen und andern paulinischen Stellen dieser Art Anstoß gefunden hätte, solches verschwiegen, und seine gegenseitige Ueberzeugung verleugnet haben würde. Uebrigens stand auch die pantheistische Vorstellungsart von Gott in den ersten Zeiten des Christenthums und auch noch in des Pelagius Lebensperiode gar nicht in dem übeln Rufe, in welchen sie die Verfechter eines außerweltlichen personificirten Gottes erst später gebracht haben; man hat auch kein Beispiel, daß ein pantheistischer Theolog in den frühern Jahrhunderten der christlichen Kirche als solcher verkehert worden wäre. Es war also auch dem Pelagius gar nicht möglich, daran zu denken, daß er mit seiner Annehmung der Ideen Pauli in der Kirche Anstoß finden, und Aergerniß geben könnte.

Wir müssen bei dieser Gelegenheit doch einer sonderbaren Widerlegung des Pelagianismus erwähnen. Sie hat einen englischen Theologen und Philosophen, Namens Bradwardinus oder auch Bradwinus zum Verfasser, dessen in drei Büchern in Fol. von Heinrich Savile zu London im Jahre 1618 herausgegebenes Werk den Titel führet: De causa Dei et de veritate Caussarum contra Pelagianos. Indem dieser Theolog die Lehre des Pelagius von der Freiheit verdammt, und die Gnade auf Unkosten derselben erhebt: kündiget

er

er sich zugleich als einen ausgemachten Pantheisten an. Saville hat ein ganzes Register pantheistischer Sätze, die in diesem Werke vorkommen, und mit ähnlichen aus heidnischen Dichtern, Prosaisten und christlichen Schriftstellern vermehrt sind, ausgezogen, zusammengestellt, und am Ende des Werks angehängt. Wir führen daraus nur folgende an. Es existirt kein Ding, das nicht in Gott wäre, der es unmittelbar und eigentlich erhält. Jedes erschaffene Ding (res facta) wird seiner Substanz nach unmittelbar von Gott gemacht. Kein Wollen Gottes wird von dem, was er zuletzt gewollt, verursacht. Jede Handlung eines geschaffenen Willens entsteht nach dem Wesen des Willensakts von ihr selbst und von Gott, der bei diesem Akte zugleich mitwirkt. Der göttliche Wille geht natürlich bei der Thätigkeit des Willens, als Gebieterin (domina), voran: der geschaffene hingegen folgt ihr, der natürlichen Ordnung gemäß, als Dienerin, nach. Gott will zuvor, er will natürlicher Weise eher, aber er will etwas jetzt oder künftig nothwendig zuerst, und es steht nicht in der freien Gewalt des Menschen, ihm zu widerstreben u. s. w. Diese Art, die Freiheit des Willens aus pantheistischen Gründen zu bekämpfen, ist in der That originell. Wenn uns Bradwardin aber nur erklärt hätte, woran man es erkennen könne, ob eine Bestimmung des Willens zuerst in Gott, oder in einem geschaffenen menschlichen Willen entstanden sey.

Noch ist zu bemerken, daß es wegen der Entfernung der Englischen, Schottischen und Irländischen Klöster von dem festen Lande und wegen der in dem 4ten Jahrhun-

derte überhaupt noch sehr schwierigen literarischen Gemeinschaft zwischen so entlegenen durch das Meer getrennten Ländern, gar wohl zu glauben sey, daß die damaligen keltischen Mönche von den Neuerungen, die sich in der römisch-katholischen Kirche in der christlichen Theologie, besonders in Ansehung der Trinitätslehre, erhoben hatten, wenig oder gar nichts erfahren, oder wenn sie Nachrichten davon erhielten, doch keine Notiz davon genommen, und denselben keine Aufnahme in ihren Lehrbegriff verstattet haben werden. Denn es ist ausgemacht, daß die kirchliche Trinitätslehre, die man in keiner Stelle des Neuen Testaments vollständig ausgedrückt findet, in dem Schooße des Katholicismus, in einer Zeitperiode, wo in England, Schottland und Irland noch an keinen Katholicismus gedacht wurde, entstanden, und ausgebildet worden ist; und eben so ausgemacht ist es in der Kirchengeschichte dieser Länder, daß die Keltoer in der Folge mit dem Katholicismus, als er eingeführt wurde, nichts zu schaffen haben wollten. Es ist also auch wahr, daß die Religion dieser keltischen Geistlichen noch die alte, ursprüngliche, reine und unverfälschte Lehre Christi und seiner Apostel gewesen sey, deren wesentlichen Inhalt das Verhältniß der Welt und der Menschen zu Gott und die daraus hergeleitete Pflicht zu einem frommen und göttlichen Leben ausmachte. Diese Keltoer konnten, der Ausführung zufolge, die durch die Kirchengeschichte der sechs ersten christlichen Jahrhunderte und durch die Antipathie der britischen Kirche gegen die römische Hierarchie belegt ist, keine andere Lehre von Gott haben, als den uralten, reinen Pantheismus. Wo-

habe diese erste und wesentliche Lehre aller Theologie und aller Religion war aber auch, wegen ihrer Einfachheit und Verständlichkeit, die Ursache der schnellen Verbreitung des Christenthums in Britannien und Irland, wozu auch, wie oben gezeigt worden ist, die Druiden, als der gelehrtere und unterrichtetre Theil des Volks, Vieles mit beigetragen haben.

XVIII.

Darstellung der Lehre der Allgegenwart Gottes oder des esoterischen Pantheismus.

Daß man an dieser Lehre in der Christenheit lange keinen Anstoß genommen, und dieselbe dem Geiste des Christianismus entsprechend gefunden habe, erhellet aus den von uns aus mehrern Kirchenvätern und Kirchenlehrern angeführten Stellen, in welchen diese Lehre deutlich ausgesprochen ist: auch liefert die christliche Kirchengeschichte bis zur Periode herab, in welcher die scholastische Philosophie herrschend war, und mehrere Philosophen und Theologen sich zum Pantheismus bekannten, kein Beispiel, daß jemand um dieses Lehrbegriffs willen, von der Kirche, von Päpsten oder Konzilien, verfolgt und verketzert worden wäre. Erst nach der Reformation fing man an, alle diejenigen, welche der den öffentlichen Konfessionen doch

nicht widersprechenden esoterisch-pantheistischen Vorstellungsart folgten, wenn sie auch noch so tugendhafte und fromme Menschen waren, in bösen Ruf zu bringen, und für Atheisten zu erklären. Denn dieser geistige Pantheismus ist mit den von uns angeführten ältern Bekennern desselben nicht untergegangen: er hat vielmehr seit jenen Zeiten sich immer von neuem wieder hören lassen, wissenschaftliche Form und neue Verkündiger und Anhänger erhalten. Ich will die Namen derer, die sich seit Johannes Erigena bis jetzt öffentlich zum Pantheismus bekannten, nicht wiederholen: da sie aus der philosophischen Geschichte bekannt genug sind; und es meine Absicht nicht ist, eine vollständige Geschichte des Pantheismus und seiner verschiedenen Modifikationen zu liefern, welche er von jedem Geiste, in welchem er erwachte, erhielt. Wohl aber will ich diesen Lehrbegriff nunmehr nach meiner eigenen von jeder andern meiner Vorgänger unabhängigen Ansicht darlegen: und es wird sich daraus von selbst ergeben, daß er mit der Tugend und Gottseligkeit sehr wohl besteht, und dem Geiste des Christenthums nicht allein nicht widerspricht, sondern auch demselben ganz gemäß ist.

Was hier vorgetragen wird, gründet sich, wie ich im Voraus erinnern muß, nicht auf eine anschauliche Erkenntniß, oder auf ein Wissen; sondern auf den theoretischen Vernunftglauben, der keinen geringern Grad der Ueberzeugung gewährt, als das Wissen um das Endliche und Beschränkte, und von welchem der Begriff oben (unter II.) gegeben ist, was ich wieder nachzulesen bitte.

1.

Wir glauben alſo mit dem Apoſtel Paulus, daß wir in Gott leben, weben und ſind, daß alle Dinge in ihm und durch ihn ſind; und beugen unſere Knie vor dem Vater unſeres Herrn Jeſu, daß er uns Kraft gebe, ſtark zu werden durch ſeinen Geiſt, an dem inwendigen Menſchen, auf daß wir begreifen mögen mit allen Heiligen, welches da ſey die Breite, die Länge, die Tiefe und die Höhe.

2.

Wenn wir in Gott leben, weben (uns bewegen, thätig ſind, innerlich und äußerlich) und exiſtiren; wenn alle Dinge in ihm und durch ihn ſind: ſo muß Alles, die ganze Natur, von Gottes Weſen erfüllet ſeyn, nach Länge, Breite, Tiefe und Höhe. Zwiſchen Gott und der Natur, d. i. dem innern Weſen der Welt, iſt alſo kein Unterſchied: denn er nimmt alles das ein, was wir innere Natur, das überſinnliche Weſen der ſichtbaren Welt nennen; und dieſe Natur iſt ohne Gott nicht und nichts. Hebet dieſe Natur auf, und ihr vernichtet die Idee von Gott in euern Gedanken.

3.

Die Offenbarung Gottes iſt ſeine Darſtellung in der äußern Natur oder der Erſcheinungswelt und durch dieſelbe. Wer ſich offenbaret, macht ſich durch das, was ſein Weſen ausmacht, ſichtbar und kenntlich. (Epiſt. a.

d. Röm. 1, 19 und 20. Apostelgesch. 17 die ganze Rede Pauli vor dem Areopag in Athen, besonders V. 27. 28.)

4.

Der Mensch, der über Gott, so viel wir wissen, allein denkt, ist die grosse innere und äussere Natur im Kleinen; er ist also auch eine Offenbarung Gottes. Wenn der Mensch von Gott redet: so thut er weiter nichts, als daß er den Stoff aus sich selbst entwickelt, den Gott in ihn gelegt hat; daß er das Göttliche, das in ihm ist, sich selbst aussprechen läßt.

5.

In Gottes Wesen, wie in dem des Menschen, durch den er sich offenbart, findet eine Dreieinheit statt: Intelligenz, Geist und Materie, in unzertrennlicher Einheit. Eben diese Bestandtheile machen das innere Wesen oder die Natur dessen aus, was wir das All, die Welt zu nennen gewohnt sind. Allwissenheit, Allweisheit, höchste Stärke und Güte sind die Haupteigenschaften dieses dreieinen Wesens.

6.

Nach seinem absoluten Wesen und Seyn betrachtet, sind diese drei Bestandtheile in Gott ununterscheidbar, unsichtbar, unzertrennlich, ohne Veränderung, Wechsel und Form; und in so fern unterscheiden wir Gott von der äussern, sichtbaren Natur. Die äussere Natur ist Erscheinung des göttlichen Wesens und seiner Bestandtheile in

Formen und Gebilden. Als ſolche iſt die Natur werdend und veränderlich, ihrem Weſen nach aber ewig und unveränderlich.

7.

Die Schöpfung Gottes iſt die Darſtellung ſeines Weſens und ſeiner Eigenſchaften in unendlichen Formen. Die griechiſche Mythologie nannte Gott in dieſer Rückſicht den Proteus. Wir nennen ihn den allmächtigen Schöpfer und Baumeiſter; und er iſt dieſes von Ewigkeit her und immerdar. Es läßt ſich keine Zeit denken, wo er zu ſchaffen und zu bauen angefangen hat, und aufhören wird.

8.

Sich zu formen und zu geſtalten, gebühret allein dem göttlichen Weſen: denn das, womit und woraus es formt und baut und geſtaltet, iſt ſein Eigenthum. Der Menſch formt und geſtaltet auch, aber nicht ſich ſelbſt; er kann ſein Weſen nicht umwandeln, nicht in tauſendfältige Weſen ſpecificiren; er iſt kein Proteus.

9.

Wenn man die Ausdrücke Schaffen, Bauen, Formen von Gott braucht: ſo heißen ſie ſo viel, und können nichts anderes heißen, als, er ſpecificirt und individualiſirt ſeine Beſtandtheile und Kräfte auf zahlloſe Weiſe, ohne daß ſein Weſen, ſeine Beſtandtheile und Kräfte in ihrer Allgemeinheit und Abſolutheit auch nur das geringſte verlie-

ten. Die Flamme, an welcher ein Licht angezündet wird, leidet dadurch keinen Verluſt.

10.

Die einzelnen Naturweſen ſind nach der Art und dem Maße der ihnen verliehenen göttlichen Beſtandtheile und Kräfte verſchieden. So viel wir wiſſen, beſitzt der Menſch allein unter allen ſichtbaren Geſchöpfen den Vorzug, alle Beſtandtheile und Kräfte Gottes, nach dem ihm davon zugetheilten Maße, in ſich zu vereinigen. In ihm ſind Intelligenz, Geiſt und Materie vereinigt; aber nur auf ſein Individuum eingeſchränkt. Doch kann er ſich in ſeiner ungetrennten und unzertrennlichen Dreieinheit durch Zeugung fortpflanzen und vervielfältigen. Die Thiere beſitzen, nebſt Geiſt und Materie, doch nur einen geringen Grad von Intelligenz; die Gewächſe nur bildenden Geiſt und Materie; und das Mineralreich Materie mit Anziehungskraft, die eine Eigenſchaft des Geiſtes iſt. Inwiefern in dieſen beiden letzten Naturreichen noch ein höherer, verhältnißmäßiger Grad von Intelligenz ſeyn möchte, muß man dahin geſtellt ſeyn laſſen; zu erforſchen dürfte ſolches nicht möglich ſeyn, es läßt ſich jedoch weniger verneinen als bejahen.

Nach der Bemerkung der Naturforſcher erfüllen die Gattungen der Naturreiche auf unſerem Planeten, durch unmerkliche Abſtufungen, von ihrer niedrigſten Stufe zu einer immer höheren empor: bis ſie endlich an die Grenze einer benachbarten höhern Ordnung gelangen, wo in ihren Individuen das Streben der Natur zur Ueberſchreitung

ihrer Grenze und zum Uebergange in jene höhere Ordnung bemerkbar wird.

11.

Die göttliche Intelligenz, die in ſich die Allwiſſenheit, Allweisheit und Allmacht vereiniget, erſcheint in ihrer Totalität in der Natur im Lichte, dem reinſten, feinſten, erleuchtendſten, durchdringendſten, das der menſchliche Verſtand zu denken vermag. Es entzündet in dem Menſchen das Selbſtbewußtſeyn und das Bewußtſeyn von allem, was um ihn her iſt; die Erkenntnißkräfte, der Wille und das Gefühl des Menſchen ſind ein Abglanz jenes göttlichen Lichtes.

12.

Die Sonnen in dem All hat dieſes göttliche Licht entzündet; und wirkende ſind, und enthalten auch ſie intelligente Weſen. Licht iſt die äußere Offenbarung der göttlichen Intelligenz.

13.

Die göttliche Intelligenz offenbaret ſich auch durch das Große, Höchſtideale der ſichtbaren Natur, durch die Regelmäßigkeit in der Bewegung und den Wirkungen der großen Weltkörper, durch die Genauigkeit in der Verſchiedenheit und Mannichfaltigkeit der Geſchlechter, Gattungen, Arten und Individuen und ihrer ganzen Art und Weiſe zu ſeyn, und durch das menſchliche Gemüth.

14.

Die Intelligenz des höchſten Weſens wird auch die göttliche Weisheit oder das Wort genannt. Als ſolche offenbarte ſich Gott in den weiſeſten, frömmſten, ehrwürdigſten Menſchen, und unter dieſen beſonders in Chriſto Jeſu, dem Erneuerer der wahren Religion, von welchem Johannes ſagt, daß in ihm das Wort Fleiſch geworden.

15.

Die göttliche Intelligenz umfaßt und durchdringt das ganze All der Erſcheinungen; und es iſt kein Punkt in der Natur, ſelbſt in den tiefſten Tiefen, der ihr fremd und unzugänglich wäre.

16.

Der göttliche Geiſt iſt das belebende und bewegende Princip. Er iſt es, der ſo wie die Natur der Erſcheinungen überhaupt, auch die intelligente und materielle Natur des Menſchen erregt; der ſeine Vernunft, ſeinen Verſtand, ſein Begehrungsvermögen in Thätigkeit ſetzt, und ſein Anſchauungsvermögen zur Phantaſie beflügelt; der die materielle Maſſe leicht macht, und das ganze Triebwerk der menſchlichen Maſchine in Bewegung ſetzt; der den Menſchen wachend erhält; mit deſſen allmähliger Erlöſchung der Menſch in den Schlaf ſinkt, und der in nächtlichen Träumen ſein verborgenes Spiel treibt. Er iſt das Princip der Irritabilität und Senſibilität in den thieriſchen Weſen überhaupt.

17.

In der außermenſchlichen großen Natur ſpricht ſich der göttliche Geiſt aus durch die Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft, durch den Organismus des ganzen großen Weltalls, und durch das grenzenloſe ätheriſche erwärmende Feuer, in welchem ſich Weltkörper gebildet haben und bilden.

18.

In der materiellen Natur unſeres Erdkörpers und der in ihm und auf ſeiner Oberfläche befindlichen Weſen, iſt dieſer göttliche Geiſt in der Kryſtalliſation, Organiſation, und überhaupt in allen dynamiſchen, mechaniſchen und chemiſchen Geſetzen, in den Erſcheinungen des Magnetismus, der Polarität, der Elektricität, dem Galvanismus, der Elaſticität, Ponderabilität u. ſ. w. thätig.

19.

Der dritte Beſtandtheil des göttlichen Weſens iſt die Materialität. Die Körper ſind Offenbarungen der göttlichen unſichtbaren Materie. Die phyſiſchen und chemiſchen Elemente, die bis jetzt noch nicht völlig haben ergründet werden können, und wahrſcheinlich auch nicht werden ergründet werden, ſind die erſten empfindbaren Anfänge und Uebergänge der göttlichen Materialität in die Körperwelt.

20.

So wie es nur Ein Geiſt iſt, der ſich durch mannichfaltige Kräfte in manchfaltigen Geſtalten äußert: ſo giebt

es höchſt wahrſcheinlich, nach dieſer Analogie, auch nur Ein einziges Grundelement für die Körper, aus welchem die übrigen materiellen Elemente, durch die verſchiedene Art der Bearbeitung jenes Grundelements durch den Geiſt, entſtanden und modificirt worden ſind und werden. Tertullian hielt die Materialität Gottes für einen Punkt der chriſtlichen Lehre, und der Biſchof Melitos von Sardes unterſtützte dieſe Behauptung. Die Philosophumena des Origenes legen ſie auch den Brachmanen bei.

21.

Wenn man bedenkt, aus welch kleinen und unmerklichen Anfängen große körperliche Maſſen entſtehen: ſo kann man es denen ſo hoch nicht anrechnen, welche die Materie von dem Geiſte ausgehen laſſen. Man irrt aber, wenn man glaubt, daß dieſe Meinung durch den Ausſpruch unſerer heiligen Schriften: „Der Himmel iſt durch das Wort des Herrn gemacht, und alle ſein (des Himmels) Heer durch den Geiſt ſeines Mundes", bestätiget werde. Das Wort des Herrn und der Geiſt ſeines Mundes bedeuten die göttliche Intelligenz und den Geiſt, durch welche das Materielle ſeine Regelmäßigkeit, Form und Geſtalt erhalten hat, oder die ſich in der Materie wirkſam äußern.

22.

Die Urmaterie iſt den menſchlichen Sinnen eben ſo unerreichbar, als der Geiſt und die Intelligenz; erſt

durch die Ausdehnung und Form, die ihr die Intelligenz und der Geiſt geben, wird ſie den Sinnen empfindbar.

23.

Die Formen ſind es nur, die entſtehen, wechſeln und vergehen; die Urmaterie iſt ewig und unvergänglich.

24.

Wenn wir Gottes Weſen an und für ſich betrachten; und in ihm von aller Form abſtrahiren, durch welche allererſt das entſteht, was wir Sinnen Welt oder äußere Natur nennen: ſo findet ſich in demſelben Intelligenz, Geiſt und Materie in unzertrennter Vereinigung. Naturreiche mit ihren Geſchlechtern, Gattungen, Arten, Individuen entſtehen erſt, wenn jene göttlichen Attribut-Formen annehmen; und auf dieſe Art, da keine Form ohne das Weſen ſeyn kann, nimmt jedes Geſchlecht, jede Art, jedes Individuum, in ſeiner Art an dem Weſen Gottes Theil. Wenn die Formen verſchwunden ſind: tritt das, was die Form angenommen hatte, wieder in das abſolute, durch keine Form beſtimmte Weſen Gottes zurück.

25.

Wir glauben an die Ewigkeit unſeres Weſens, und an die Wiedervereinigung deſſelben mit Gott, nach erfolgter Auflöſung unſerer individuellen Formen und unſerer endlichen Verhältniſſe. So wenig das, was unſere materielle Subſtanz ausmacht, aus der Natur verſchwinden kann: ebenſo auch unſer Geiſt und unſere Intelligenz ver-

nichtet werden. Aus dem beſonderen Leben treten wir in das allgemeine Leben über. Mit der Maierie, dem Geiſte und der Intelligenz Gottes vereiniget, werden wir, wenn wir tugendhaft, in dem ganzen Umfange des Begriffs dieſes Worts, gelebt haben, in dem Allwiſſenden und in ſeiner Allwiſſenheit mit begriffen, des Bewußtſeyns unſeres irdiſchen Seyns und Wandels und der Seligkeit genießen, die in Gott iſt. — Der Menſch ſoll ſich ſtets der Allgegenwart Gottes in und außer ihm bewußt ſeyn, und darnach handeln; dann trennt er ſich nie von Gott.

26.

Obgleich der Menſch in und durch Gott iſt: ſo iſt er doch, weil er ein Beſonderes, ein Individuum iſt, nicht ſelbſt Gott; er iſt ſo wenig Gott, als ein an den Sonnenſtralen entzündetes Licht Sonne iſt. Das große, unendliche, abſolute Weſen Gottes läßt ſich in beſtimmte Formen des Endlichen nicht einſchließen; es bleibt ewig ungetrennt, unter ſo vielen Formen es ſich auch offenbaret und offenbaren mag. Das ewige Licht bleibt ewig eines und daſſelbe: ſo viele Kerzen ſich auch an demſelben entzünden mögen.

27.

In dem göttlichen, abſoluten, ohne Form gedachten Weſen ſtehen die Beſtandtheile, die dieſes Weſen ausmachen, in der vollkommenſten Harmonie. Es iſt kein Widerſtreit der Kräfte derſelben denkbar. In Gott giebt

es keine Tugend und kein Laster, kein Gutes und Böſes, keine Sünde. Er iſt der allein Heilige.

28.

Der Menſch kam urſprünglich rein aus dem Schooße des Allmächtigen. Auch in ihm wirkten Intelligenz, Geiſt und Materie harmoniſch. Noch hatte ihn weder der Begriff, noch das Bewußtſeyn von Tugend und Laſter, von Gutem und Böſem ergriffen. Wie in Gottes Weſen, ſtanden Geiſt und Materie unter der Aufſicht der Intelligenz; und dieſe maßte ſich kein tyranniſches Recht über jene an. Für die Intelligenz gab es weder Wahrheit noch Irthum, weder Aberglauben noch Vorurtheil. Der Menſch nährte ſich ohne Kunſt von den Früchten der Natur, und befriedigte die Bedürfniſſe ſeiner intelligenten und geiſtigen Natur nach den Geſetzen, die in dieſer Natur ſelbſt lagen. Dieſer primitive Zuſtand, in welchem der Menſch noch unmittelbar in Berührung mit Gott in der Natur ſtand, die er nicht von jenem trennte, iſt die Zeit der Unſchuld. Denn es iſt eben Unſchuld: wenn der Menſch ſich keiner Tugend und keiner Schuld bewußt iſt, und nur nach den Geſetzen des reinen, inwendigen, intelligenten und geiſtigen Menſchen, d. i. der Natur ſelbſt, lebt. Denn was körperlich an ihm iſt, kann weder Gutes thun noch ſündigen; es wirkt und vollbringt für ſich nichts; es iſt nur das Inſtrument in der Hand ſeiner Intelligenz und ſeines Geiſtes. Unter dieſen Umſtänden konnte auch noch keine Frage von der Freiheit des menſchlichen Willens ſeyn: weil die Intelligenz in dem

Menſchen, welche allein wollen kann, noch nicht dem mit der Materie verbundenen Geiſte unterthan war. Der Menſch hatte in dieſem Zuſtande, wie der moſaiſche Mythos ſagt, noch nicht von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen gegeſſen, deſſen Genuß ihm von Gott unterſagt war.

29.

Man muß es nie vergeſſen: der Menſch iſt nicht Gott, ſondern ein Geſchöpf Gottes. Was in ihm göttlich iſt, iſt durch die Form beſchränkt und bedingt. Nur unter Formen werden Gottes Eigenſchaften dem Menſchen offenbar: aber nicht der Form nach iſt der Menſch das Ebenbild Gottes, ſondern er iſt es nur nach ſeinem Weſen, d. i. nach Intelligenz, Geiſt und Materie.

30.

Eben weil das Göttliche in dem Menſchen durch die Form, durch die es ſich an ihm ausſpricht, beſchränkt iſt, liegt und lag auch in ihm die Möglichkeit der Freiheit. Dieſer Freiheit ſich urſprünglich unbewußt, hielt ſich der Menſch lediglich an die Geſetze und Forderungen ſeiner intelligenten, geiſtigen und materiellen Natur, die mit ſich ſelbſt und der Natur außer ihm in dem vollkommenſten Einverſtändniſſe ſtand. Sobald dieſes Einverſtändniß gehoben wurde, der Menſch an der Natur zu meiſtern und zu künſteln anfing, ſich auf dieſe Art von ihr entfernte und iſolirte; ſobald er das Band zerriß, das ihn mit der Natur verknüpfte: ward er auch frei;

weil

was zuvor im Hintergrunde seines Wesens nur als mög-
lich verborgen lag, trat hervor und wurde wirklich.
Der Mensch wurde nun gewahr, daß er das Vermögen
besitze, in seinem Thun und Lassen eine Wahl zu treffen,
und entweder den Regungen des auf die Seite der Ma-
terie sich neigenden Geistes, oder den unmittelbaren Ein-
gebungen seiner Intelligenz zu folgen.

31.

Denn eben in der Aufhebung der Harmonie und des
Gleichgewichts zwischen der Intelligenz, dem Geiste und
der Materie liegt der Grund zur Entstehung der Freiheit
in dem Menschen. Diese Trennung bewirkt der Geist,
der das Band der Vereinigung zwischen der Intelligenz
und der Materie ist. In der Verbindung des Geistes
mit der Materie in dem Menschen besteht die Sinnlich-
keit. Wenn der Geist in dieser Verbindung so thätig
und stark wirkt, daß die Intelligenz sich durch ihn be-
schwichtigen läßt: so verwandelt er sich in einen bösen
Geist. Es ist aber immer die Intelligenz, die, wenn
sie seinem physischen Impuls nicht mit Kraft widersteht,
ihn aus einem guten Geiste in einen bösen verwandelt:
denn es liegt der Intelligenz ob, den Geist von der Ma-
terie, an die er sich über die Gebühr angeschlossen hat,
loszureissen, ihn in seine Grenzen zurück zu führen, sich
dadurch stark zu machen, und das ursprüngliche natürliche
Verhältniß wieder herzustellen.

32.

Das Bewußtseyn der Freiheit erzeugte, nach began-
gener freier That, das Gewissen, jenen geheimen in-

ſinkirmäßigen Takt, nach welchem die Intelligenz eine That und ihre Triebfeder billiget, oder verwirft. Als der Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem noch nicht gemacht war, als es noch kein moraliſches Gutes und Böſes gab: war das Gewiſſen weiter nichts, als der geheime inſtinktartige Beifall der Intelligenz, der des Menſchen Herz, unbewußt warum, erfreute.

33.

Die Herrſchſucht ſcheint der erſte Grund zum Verluſte der Unſchuld der urſprünglichen Menſchheit und der patriarchaliſchen Verfaſſung in dieſem Zuſtande geweſen zu ſeyn. Sie zog die Entſtehung der Staaten, die Beſchränkung der natürlichen Freiheit und Gleichheit, durch poſitive Geſetze und Gewalt, und alle Uebel, welche im Gefolge der Staatsverfaſſungen und ihrer Verhältniſſe unter einander ſelbſt ſind, nach ſich; wodurch die Menſchen immer mehr von Gott und der Natur ab, und nach andern Intereſſen hingezogen wurden. Allmählig ging der Gedanke an den Zuſammenhang der menſchlichen Weſen mit Gott und ſeiner Natur verloren. In dieſer Rückſicht hat denn der Apoſtel ganz Recht, welcher geſagt hat, daß das Geſetz die Sünde geboren habe, und mit der Sünde den (moraliſchen) Tod.

34.

Durch den Abfall der Menſchen von Gott und Unſchuld und durch die Fortſetzung dieſes Abfalls ſind die Staaten, die durch dieſen Abfall ſelbſt entſtanden, nothwendig geworden, um der fortgeſetzten Verbrechen willen, von welchen nicht abzuſehen iſt, wann und wie ſie in der ein-

mal beſtehenden und nothwendig gewordenen bürgerlichen Verfaſſung ein Ende nehmen können. Aber das Geſetz wird nur dem Verbrecher gegeben, nicht dem Guten und Gerechten, der keines andern Geſetzes bedarf, als deſſen, das ihm Gott ſelbſt in das Herz geſchrieben hat. Dieſer wird alſo durch die Befolgung des göttlichen Geſetzes in ihm von dem poſitiven Geſetze außer ihm unabhängig ſeyn; und ſo viel an ihm liegt, den primitiven Zuſtand der Unſchuld wieder herzuſtellen ſuchen, und in ſeiner Familie, ſeinen Umgebungen und Verhältniſſen ein ächter Patriarch ſeyn.

35.

Nach der Lehre des Pantheismus, wie ſie hier vorgeſtellt iſt, ſoll die Staatsverfaſſung monarchiſch, aber ihre Gewalten ſollen getrennet ſeyn. Die geſetzgebende Gewalt im Staate entſpricht der Intelligenz, die vollſtreckende dem Geiſte; dieſe beiden machen den regierenden Theil aus; die Geſammtheit der Gehorchenden entſpricht der Materie. Die Intelligenz der Geſetzgebung ſoll kein Geſetz geben, das ſich nicht auch in der Intelligenz der Geſammtheit als nothwendig, allgemein und zweckmäßig ausſpricht. Das Urtheil der Intelligenz der Geſammtheit beſtimmt die öffentliche Meinung, welche die beiden Gewalten billig zu beachten haben. Die Geſammtheit der Gehorchenden ſoll ſich aber, ſo wenig als ein Theil derſelben, jenen Gewalten widerſetzen: denn ſie ſelbſt iſt keine geſetzliche, ſondern nur eine materielle Gewalt. Der Geiſt der vollſtreckenden Gewalt ſoll ſich lediglich an die geſetzlichen Be-

ſtimmungen der geſetzgebenden Gewalt der Intelligenz halten, und ſie mit Kraft und Nachdruck, ohne materielle perſönliche Rückſichten zu nehmen, geltend machen und anwenden.

36.

Religion, Wiſſenſchaften und Recht ſind in Rückſicht auf die göttliche Vernunft, aus welcher ſie, als aus ihrer urſprünglichen Quelle, entſpringen, eine und dieſelbe Sache. Alle, die ſich dem Dienſte derſelben gewidmet haben, und ſie zu pflegen und zu verwalten beſtellt ſind, gehören zum Klerikate oder zur Prieſterſchaft; wie in den älteſten Zeiten, als Religion, Wiſſenſchaft und Recht, in eben ſo viel Zweige zur Pflege und Verwaltung unter die Prieſterſchaft vertheilet waren. Auf gleiche Weiſe machen auch noch jetzt, die den Tempel- oder Kirchendienſt verwalten, die Lehrer in Schulen, auf Univerſitäten und die Akademiker, ingleichen die Rechtsgelehrten, denen die Verwaltung der Gerechtigkeit und des Rechts im Staate, ſo wie der Staatswirthſchaft, obliegt, die verſchiedenen Zweige eines und deſſelben Klerikats aus: denn ſie alle ſind Gottes Diener. Jeder Staat ſoll alſo in ſo fern eine Theokratie ſeyn, in wie fern nicht allein jede der drei Gewalten in demſelben an Gottes Stelle tritt, in Gottes Namen die eine Geſetze giebt, die andere Recht ſpricht, und die dritte die Beſchlüſſe beider mit Nachdruck ausführt, ſondern auch die Diener der Religion und der Wiſſenſchaften die Verkündiger der göttlichen Gebote und Weisheit ſind und ſeyn ſollen. Wie wichtig die Pflichten eines

jeden dieser 5 Stände sind, gehet aus dieser Darstellung sattsam hervor.

37.

In einem wohl organisirten Staate kann die materielle Erzeugung allein kein Grund von persönlichen Vorzügen seyn, die nur der Geist und die Intelligenz giebt, die beide ein Eigenthum auch der Individuen der Gesammtheit, wiewohl nach verschiedenen Graden, sind. Der Unterschied der Menschen in einem Staate soll nur durch den Grad der Intelligenz, ihrer Ausbildung und Anwendung in den verschiedenen Verhältnissen und Zweigen des bürgerlichen Lebens und der Lebensart bestimmt seyn.

38.

In demselben nahen Verhältnisse, in welchem Mathematik, Naturlehre, Staats- und Privat-Rechtslehre mit der Lehre des reinen rationalen Pantheismus stehen, stehen auch Theologie, Religion, Moral und Geschmackslehre.

39.

Nur durch die Lehre des Pantheismus, nach gegenwärtiger Vorstellung, kann in die entstellte christliche Theologie Licht, Wahrheit und Verständlichkeit gebracht werden: denn jene Lehre liegt in unserm alten und neuen Kanon, und ist die Grundlehre beider.

40.

Nach dieser Lehre fallen Religion und Moral in Eins zusammen. Die Pflichtenlehre gehört, wenn man beide trennen will, der Religion so gut, als der philosophischen Moral. Wir können den Grundsatz nicht anerkennen, daß Theologie und Religion auf der sogenannten philosophischen Sittenlehre, als von der Religionslehre abgesonderte Wissenschaft betrachtet, beruhe, und aus ihr herfließe. Das göttliche Wesen und die durch dasselbe in uns geoffenbarte Idee von ihm ist vielmehr die Urquelle, aus welcher Theologie, Religion und Moral abstammen. Religion oder moralische Gesinnung besteht in der Erhebung unserer Intelligenz auf den Flügeln unseres Geistes zu Gott, als ihrem Urquell, und in dem Handeln, Thun und Wirken nach dieser Gesinnung, in diesem Geiste. Die Pflichten der Religion oder Moral sind nur nach den wesentlichen drei Bestandtheilen des Menschen, der Intelligenz, dem Geiste und der Materie, und ihrem

wechſelſeitigen Verhältniſſe zu einander und zu der Intelligenz, dem Geiſte und der Materie anderer und gleichen, oder von uns verſchiedener Weſen der Natur beſtimmbar. Der Gegenſtand unſerer religiöſen Verehrung und Anbetung iſt das abſolute, aller Form entkleidete Weſen Gottes, und in demſelben beſonders die göttliche Intelligenz.

41.

Die Geſchmackslehre oder Aeſthetik iſt die Analyſis unſerer Gefühlsartheile von der Schönheit und Erhabenheit der Formen in der Natur und der ihr nachbildenden Kunſt. Dieſe Formen ſind aber Offenbarungen des Unendlichen in dem Endlichen, und das Endliche ſind eben die Formen der Materie, in welcher ſich die Intelligenz und der Geiſt des höchſten Weſens ausdrückt. Die Lehre des Pantheismus umfaßt auf dieſe Art das geſammte Reich der menſchlichen Erkenntniß.

42.

Der eſoteriſche Pantheismus unterſcheidet in Gott, dem Weſen nach, Intelligenz, Geiſt und Materie; der Kraft nach, den Vater, den Logos oder die Weisheit und den Geiſt. Beide Unterſcheidungsarten liegen auch in der chriſtlichen Kirchenlehre. Sie verehret in Gott die höchſte Vernunft, den höchſten Verſtand, die höchſte Weisheit, Güte, Allmacht ꝛc. einen alles belebenden, durchdringenden Geiſt; und nimmt auch an, daß er alles aus nichts, folglich auch das Materielle aus ſeinem eigenen Weſen ſchaffe, verändere, verwandle, indem ſie nicht zuläßt, daß neben Gott ein anderes, gleich ewiges, unendliches, von ihm unabhängiges materielles Weſen exiſtire. Auch dem eſoteriſchen Pantheismus iſt mit der Kirche die Lehre gemeinſchaftlich, daß Gott als Vater der Schöpfer und Erhalter, als Logos oder Weisheit der Ordner und Regierer der phyſiſchen und moraliſchen Welt, als Geiſt das belebende, begeiſternde, bewegende Princip ſey. Chriſtus, der Wiederherſteller der Urreligion, wird in der Kirche auf ſymboliſche Weiſe, als Repräſentant Gottes auf der Erde, ſowohl dem Weſen als der Kraft nach, betrachtet. Beide, eſoteriſcher Pantheismus und Chriſtenthum, durchdringen ſich alſo, und können nicht getrennet werden. Beide ſind Eins, Pantheis-

was liegt in dem Christenthume, und Christenthum in dem Pantheismus.

43.

Wer dieser Lehre ist das Emanationssystem nicht verwandt? Denn die Emanation führet den Begriff eines spätern Hervorgehens aus einer früher vorhandenen Quelle mit sich. Der Pantheismus weiß aber von keiner spätern Entstehung dessen, was Natur genannt wird, vor einem außer derselben von Ewigkeit her existirenden Wesen, nichts. Das All der Natur im höhern metaphysischen Sinne, nach welchem von aller bestimmten Form abgesehen wird, erkennet weder einen Anfang noch ein Ende. Die Thätigkeit des höchsten Wesens geht von Ewigkeit her ohne Unterbrechung in alle Ewigkeit fort, und besteht nicht in einer Ausströmung oder Ausgießung, sondern in Formen und Bauen, welches schaffen, erschaffen genannt wird. Das All strömet nicht aus; es ist da, und wirkt durch seine immanente intelligente, geistige und materielle Kraft fort. Die Welt der Erscheinungen war von Ewigkeit; und es läßt sich mit dem Begriffe des unendlichen ewigen Wesens aller Wesen nicht räumen, daß die Offenbarungen seiner schrankenlosen Thätigkeit im Schaffen und Formen einen Anfang in der Zeit gehabt haben sollten. Der Emanatismus ist nicht anders denkbar, als durch die Voraussetzung, daß Gott vor dem Anfange der Erscheinungswelt irgendwo in einem beschränkten Raume existirt habe, und von dannen die sichtbare Natur von sich habe ausgehen lassen. Denn wenn Gott nicht schon das All der Erscheinungen mit seinem Wesen erfüllte: so mußte er nothwendig mit seinem Wesen auf einen bestimmten Raum, einen Ort, eingeschränkt seyn, der nicht das All der Erscheinungen war, das noch nicht existirte. Hat aber das höchste Wesen von Ewigkeit her das All erfüllt: so kann das, was wir das All nennen, kein Ausfluß des höchsten Wesens seyn oder genannt werden.

Der Emanationslehre war die erste Abweichung von der ursprünglichen Wahrheit und Gotteserkenntniß; sie entstand dadurch, daß man die Materialität für keine Eigenschaft des Wesens Gottes halten wollte, und sie auf den sinnlichen Dingen zueignete. Da nun die sinnliche Natur oder das Empfindbare, Körperliche, woraus sie der

ſteht, den Grund ihres Seyns nicht in ſich ſelbſt haben konnte: ſo glaubte man, daß ſie ein Ausfluß des göttlichen Wesens in der Zeit seyn müßte. Es läßt ſich aber nicht begreifen, wie etwas, das nicht in Gottes Weſen iſt, aus demſelben ausfließen könne. Was nicht Gottes iſt, kann auch nicht aus Gott entſtehen.

Die Emanationslehre hatte den Zweck, begreiflich zu machen, wie die Welt nach ihren verſchiedenen elementarischen Beſtandtheilen, Erde, Waſſer, Luft und Feuer, allmählig eines aus dem andern, und zugleich aus der Wurzel alles Seyns entſprungen ſey. Dieſes Unternehmen trennte alſo das All, das eben darum, weil es eine Einheit iſt, gar nicht getrennet werden kann, um Ein Weſentliches aus einem andern Weſentlichen u. ſ. w. entſtehen zu laſſen. Urſprünglich kann aber kein Weſentliches aus einem andern Weſentlichen, kein Element aus dem andern entſtehen oder hervorgehen; ſie ſind alle zugleich da, wie Intelligenz, Geiſt und Materie zugleich in Gott ſind; keines iſt früher, als das andere. Alles iſt Eins, und Eins iſt Alles, unter dem Kleide der Erſcheinungen und ihrer Formen. Die Emanatiſten verrückten durch ihre eitle Bemühung alſo gänzlich die alte pantheiſtiſche Anſicht der Naturbetrachtung: ſie hoben das urſprüngliche ewige Zugleichſeyn der Natur der Dinge in Gott auf, und ließen es erſt allmählig eines aus dem andern hervorgehen. Man mag nun die Emanation entweder als ein ganz für ſich beſtehendes Syſtem betrachten; oder wie es die meiſten Alten, Brachmanen, Magier, Kabbaliſten und Philoſophen thaten, mit der Lehre des Pantheismus amalgamiren: eines iſt ſo irrig, als das andere. Der Pantheismus iſt mit dem Emanatismus ſchlechterdings nicht vereinbar; und dieſer hat gegen ſich, daß er eine Zeit ſetzt, in welcher noch keine Natur vorhanden war, und daß er das Materielle aus dem Nichts hervorgehen läßt.

So viel lehret der Glaube von Gott; mehr läßt ſich von ihm weder wiſſen noch ſchauen.

Druckfehler.

Seite	IV	Zeile	15	ist läßt einmal wegzustreichen.
—	V	—	6	statt gestellt lies dargestellt.
—	16	—	12	von unten st. Aernen l. Formen.
—	17	—	6	von unten st. hinweist l. hinweise.
—	21	—	2	von unten st. Erscheinungsart l. Erscheinungswelt.
—	24	—	8	von oben st. denselben l. derselben.
—	32	—	7	von unten st. zusammengefaßt l. zusammenfaßt.
—	39	—	3	von unten st. Anthropomarphosen l. Anthropomorphosen.
—	44	—	10	von oben st. daß l. das.
—	45	—	11	von oben st. leerer l. leerer.
—	—	—	17	von oben st. Gründe l. Gründe.
—	—	—	19	von oben st. worden l. werden.
—	46	—	11	von unten st. dem l. den.
—	49	—	8	von unten st. folgende l. folgenden.
—	51	—	9	von oben st. nichts l. nicht.
—	56	—	11	von oben st. Kapil l. Kapil.
—	—	—	4	von unten st. die l. der.
—	—	—	3	von unten st. lollen l. soll.
—	—	—	1	von unten st. Djahan l. Djehan.
—	57	—	10	von oben st. Brachmen l. Brahmen.
—	68	—	11	von unten st. Schalltage l. Schalttage.
—	—	—	6	von unten ist Tagen streichen, und Zeile 3 von unten nach Zeitfolgen einzurücken.
—	69	—	7	von unten st. Elementt. l. Elemente.
—	71	—	13	von unten st. gebaret l. gebauet.
—	—	—	12	von unten st. indiuect l. indirect.
—	—	—	9	von unten st. im l. ihm.
—	72	—	10	von oben st. ihrer l. ihre, und st. vor l. von.
—	75	—	14	von unten st. jene l. dieser, und st. dieser l. jener.
—	—	—	8	von unten st. welches l. welche.
—	76	—	6	von oben st. Gegenbilder, l. Gegenbilder.

Seite 76 Zeile 7 von oben st. Ardibehrscht l. Ardibehescht.
— 80 — 17 von oben st. welche l. welchen.
— — — 14 von oben st. aufhaltt l. aufhalte.
— 109 — 7 von oben st. kann l. könne.
— 116 — 1 von oben st. geschlossen l. verschlossen.
— 124 — 5 von unten st. Latinische l. Lateinische.
Gentian l. Gentian.
Rapil l. Rnil.
— 160 — 4 von unten st. Jovus l. Jovis.
— 165 — 1 von unten st. 1307 l. 1807.
— — — 4 von unten st. Mehreres l. Mehr.
— 170 — 4 von unten st. Exoretischen und Esoretischen l. Exoterischen und Esoterischen, und so in der Folge noch einige Male.
— 174 — 14 von unten st. denselben l. demselben.
— 175 — 7 von oben st. jene l. jener.
— 177 — 8 von unten st. Anarinander l. Anaximander.
— 180 — 3 von oben st. alber l. giebt.
— 190 — 10 von oben st. Empir l. Empir.
— 201 — 11 von unten st. die Seele χυχη; l. sie Seele. ψυχή;
— 205 — 1 von oben st. Epiar. l. Epist.
— 206 — 11 von unten st. geblienen l. geblieben.
— 208 — 10 von oben st. pöchsten l. höchsten.
— 212 — 6 von unten st. Resenico l. Resenio.
— 213 — 13 von oben st. Gottheiden l. Gottheiten.
— 218 — 15 von unten st. ihnen l. ihm.
— 221 — 2 von unten st. hergeleitet l. herleitet.
— — — 4 von unten st. Antiquisat. l. Antiquitat.
— 227 — 7 von unten st. fassende l. fallende.
— 229 — 1 von unten st. waren l. sind.
— 243 — 6 von unten st. Divitiarus l. Divitiacus.
— 269 — 10 von unten st. Wett l. Welt.
— 274 — 6 von unten st. Tahres l. Jahres.
— 280 — 9 von unten st. ein l. eine.
— 283 — 6 v. oben st. Mensch nur l. Mensch, nur
— 297 — 7 von unten st. himmlischen l. heimlichen.

Seite	297	Zeile 4	von unten st. Herr l. Heere.
—	298	— 13	von unten st. ihm eitel l. ihm ist eitel.
—	299	— 4	von unten st. belebt l. lebt.
—	306	— 5	von unten st. Magier, die Perser l. Magier der Perser.
—	310	— 11	von oben st. alle l. alte.
—	328	— 7	von oben st. begleiten l. bekleiden.
—	335	— 12	von oben st. Klasse Eßäer l. Klasse der Eßäer.
—	336	— 13	von oben st. Klasse Verschnittener l. Klasse der Verschnittenen.
—	337	— 4	von oben Nach ist zu streichen.
—	339	— 2	von unten st. daß l. das.
—	357	— 2	von oben st. Gottes l. Gebotes.
—	—	— 3 u. 4	von oben st. Gottes genommen l. Gottes in dem Menschen genommen.
—	373	— 5	von oben st. dem l. denn.
—	418	— 10	von unten st. selact l. select.
—	425	— 1	von oben st. Sromat. l. Stromat.
—	446	— 2	von oben st. Lehren l. Lehre.
—	466	— 11	von unten ist: welchem zu streichen, und nach: jenseits einzuschalten.
—	473	— 12	von oben st. ubi l. ibi.
—	475	— 8	von unten st. daß l. das.

Geringere Versehen werden die Leser gefälligst selbst zu verbessern gebeten.